ماري مادلين دافي

مَعْرِفَةِ الذّات

ترجَمة

نسيم نَصر

منشورات عويدات
بيروت - باريس

معرفة الذات

الطبعة الثالثة ١٩٨٣

مقدمة الطبعة الثانية

في هذه الطبعة الثانية من كتاب معرفة الذات ، تبدو وجهة النظر ، في الفصول الجديدة ، مختلفة ، لأن المسائل عُولجت في شكل أكثر ذاتية . وقد كان لاختلافنا الى المناسك المسيحية وغير المسيحية والى مدارس الحكمة ، خلال السنوات الأربع الفاصلة بين الطبعتين ، بعض الاختبار . ولكنه اختبار نسبي ؛ إذ كان يجب ان يعيش المُختَبِر في الداخل لا في الخارج ، لكي تتوفر له معرفة حقيقية . ومع ذلك ، فللنظرة الملقاة من الخارج أفضلية بقائها دائماً جديدة وحرة . فهي تتجنب شِراك العادة ووطأة المؤثرات . ولكن هذه الاحتكاكات المختلفة لم تفعل أكثر من أنها أكدت ما كان يلهمه حدس سابق .

لقد كان التحفظ والتهيب ، سابقاً ، بالنسبة الى موضوع يُعتبر أساسياً ، يعطيان هدفنا تعبيراً خارجياً . فليس من المُستحسن ان يتحدث الانسان عن توجيه نهجه الخاص . لذا نعود الى التذكير المتكرر الذي قام به مؤلفون أولوا رسالتنا

هذه ثقتهم . قالوا : لا بدّ من ان تأتي ساعة يجد فيها الانسان نفسه مُجبراً على ان يُعبّر عن تفكيره بداهـــةً ، متحمّلاً مسؤوليّة ما يكتب ، مع علمه بجهله الخاصّ .

بقدر ما تنمو المعرفة وتحاول إثبات صحّتها ، بقدر مـــا تتجمّد الشكوك التي كانت في مـــا مضى متدافعة . وهي ذي المسألة الأساسيّة تطرح نفسها : هل يستطيع الانسان التوصّل الى معرفة ذاته ؟ إنّ تحقيق هذا التوصّل مضمون بالنسبة الى بعض الأشخاص المميّزين . أما الأكثريّة فليس لها غير الاكتفاءِ باقترابٍ نسبيّ إليها . وفي هذا ما يكفي لأن نفهم ان معرفـة الذات هي المحاولة الوحيدة التي تستحق محاولة سلوكها .

إنّ ندرة انجاز كامل ، تتأتّى عن عجزٍ في سماحة العطاء أكثر ممّا تتأتّى عن تقصيرٍ في فقدان الحريّة الشخصية . وفي منعرج كهذا ، يجب ان نفتّش مختارين عن رفـــاق الطريق ؛ فالطريق دائماً منعزلة . لذلك يجب ان نجد مرشداً يقود خُطانا في طمأنينة عندما نجتاز المواقف المحفوفة بالمخـــاطر ؛ ولكنّ المرشدين نادرون وقلّما يتوفّر لنا اعتمادُهم . وكثيراً ما يكون من الأنسب الاقتناع بأن نبـــاشر اشتغالنا في البحث ومتابعة سيرنا فيه ، في وحدةٍ تتفاوت شدّتها بين حين وآخر ، عارفين

ان المرشد الأفضل موجودٌ في قلب كلّ باحث . وهذا ما يفعله العصفور ، فإنّه ما ان يستكمل اندفاعة جناحيه ، حتى يترك عشّه ساعياً بنفسه الى تحصيل قوته .

وعندما تضعف « الأنا » ، التي يطهّرها ويحرّرها انعدام الحاجات ، يخرج الانسان من ديجور ذاته وسجنه ، بحثاً عن معرفة الذات . ولكن سرعان ما يترجّح في بُعدٍ آخر لا ازدواجيّة فيه . وفي إغراءة الوحدة ، التي عرف أنّها ضوءُه ونظامه ، ينطلق في جمال الكون الذي يُعينه في تحليقه نحو التألّه . ومن الآن فصاعداً ، لن تعود لنظره سيطرةٌ تبدّد انتباهةَ ذهنه فيخاطر دائماً في ان يبتدىء حواره . هكذا ، يصبح هو الحبّ ، محبًّا ومحبوباً . فيمكن ان يُحسّ بالحاجة الى العزلة والسكوت ليتذوّق الفرح ، لأنه يعرف انّ العملَ تاعسٌ دائماً بفعل حدوده . من جهة أخرى ، ثمّة الذين عندهم جوعٌ الى المطلق ؛ أمام هؤلاء يستطيع الانسان ان يتلقّى شهادةً فيصف ، ان لم نقل طريقه المرسومة ، فلا أقلّ من تنويه بتوجيهه . وفي هذه الحال ، يحرّكه إشفاقٌ لا حدود له .

هذه هي المواضيع المختلفة التي سنتناولها في هذه الطبعة الثانية . وسنتناول كذلك البُعدَ العقليّ المحض . وسواءٌ أأردنا

هذا أم لم نُرده ، فإنّه بعدُ صعب النسيان . إذ لا بدّ من يوم يصطدم فيه الانسانُ نفسه به . من هنا ، يجب ان ينظر ، بصورة جديدة ، متفلّتة من الرقابـــة ، والعوائد التي ورثها بوصفها ارث سلالته ، ودينه ، وثمرة التوجيهات التي تلقّاها في حداثته .

كلّ كائن يملك شمساً داخليّة في ذاته ؛ والمهمّة الرئيسيّة هي أن يكتشفها ، وأن يلتحق بها حتى الالتصاق لكي يستطيع أن يصير كلّه شمساً . فالفلسفة الطاويّة[1] تشبّه الانسان بإناء فيه زهرة من ذهب . ولا فرق في أن تكون شمساً أو زهرة مضيئة تمّ عن كنز مخبوء ، فالذات مغطّاة ببراقع . معرفة النفس إذاً هي القدرة على ان يراقب الانسان طبيعته الأصلية ، وأن يبقى أميناً لها ، كما يقول يعقوب الرسول « إذا سمع أحدٌ الكلمة ولم يضعها موضع العمل ، فإنه يشبه رجلاً تأمل وجهه في المرآة ، حتى نسي مَن هو » (١ ، ٢٣) .

إنّ أصالة معرفة الذات ستبقى دائماً تجرّداً من طاقة المعرفة

(١) فلسفة دينية ، قامت ، في القرن السادس قبل المسيح ، على تعاليم المفكر الصيني لاوتسو ، الذي دعا الى عبادة الأرواح والطبيعة والى التعبّد للأقدمين . (المترجم)

والمحبّة ، سواء انتهت الى تألـّهٍ يحمله كل كائنٍ في ذاتـه ، أم بقيت على مستوى واحدة من مراحل الشوط الكثيرة . فكلّ انسانٍ يباشر خِطـّةً دقيقة التعبير عن شخصيـّته . ومع انّ طرق التوصل لمعرفة الذات لا تتماثل أبداً ، فإنها كلـّها تشترك في وحدةٍ متجانسة . فضمير الشمس الداخليـّة النيـّر ، وزهرة الذهب ، في الذات: وهذا هو المـَعْرِض المجمل للمعرفة الحقيقيـّة. يبقى ، أن رهان المعرفة الحقة ، كامن عند الوعي النيـّر في النور الداخلي ، عند الزهرة الذهبية ، وعند معرفة الذات .

تمهيد

نريد أوّلاً أن نحدّد موضوع معرفة الذات . ومن خلال أبعاده ، يبدو ضروريّاً تعيين الحدود مع تحديد محتوى ما نرمي اليه .

انّ دراسة « الوضع الانسانيّ » هي دائماً مطمح الأفكار . لقد حاول مونتين ان يقترح معرفة صائبة ، بعيدة عن النظريّة المفترضة بقدر ما هي بعيدة عن الموسوعية لكي « يعرف الانسان ان يُصلح أمر حياته وأمر موته » (محاولات ، ١ ، ٢٦) . فكان وهو يصف الانسان ، يصوّر نفسه بنفسه ؛ وكان ، وهو يبحث لمعرفة نفسه وللتعريف بالطبيعة الانسانية ، يكتفي بأن يصف نفسه في فضائلها وأهوائها وأن يرسم خطوط وجهه الكبرى ويدرس انعكاسات بحثه عليه ، وبعبارة موجزة ان يعرّف بذاته . ولم يكن مضطرّاً الى ان يدافع عن صواب طريقته لأن « كلّ انسان يحمل في ذاته صورة كاملة عن الوضع الانساني » (محاولات ، ٣ ، ٢) .

هل الانسان مجرّد جسد بالٍ يُولد مستضعَفاً للعاهات ،

حتى انّ عدداً من الحيوانات موضوعٌ في متناول حاجته الى الحماية ، وحتى انّه مضطرّ الى تلقي تعليمٍ لمعرفة كيف يتغذى ، وكيف يكتسي ، وبكل بساطة كيف يعيش ؟ وفي هذا الصدد من الكلام تكلّم لوكارون مُلحّاً على عرض الضعف الطبيعيّ الكائن في الانسان بالنسبة الى الحيوانات ؛ لأنّه تعلم منها فنّ البناء ، وتنظيم العيلة ، والمجتمع ، والبيت ، والجمهورية . وقد أخذ لوكارون ، عن أُوفيد ، ما أسماه امتياز الانسان ، في حمل « قامة مستقيمة ، ناظرة نحو السماء ، مصدره » . أما مونتين فانّه يهزأ من هذا الوضع الامتيازيّ ويتحدّث عن الحشرات التي تملك نظراً مقلوباً ، ومع هذا ، فهي تنظر الى السماء ؛ ومن جهة أخرى ، فالجمل والنعامة يحملان عنقاً يمتدُّ الى أعلى من الانسان ! وقد استوحى مونتين ، من بلوتارك ، الملاحظة التي عبّر فيها عن أنّ البون بين انسانٍ وانسان ، أكبر منه بين حيوان وحيوان . والى هذا يمكن أن نضيف : انه اذا كان كلّ حيوان يستجيب الى شرط وجوده ونهايته ، فان الانسان لا يصدع لهذه الاستجابة .

إن بنية الانسان مثلّثة : فهو جسد وروح وفكر ، أو بتعبير آخر جسد ، وروح دنيا ، روح عُليا . وانه لمن المفضّل ان ندع القسم الأول لنعمل ، قبله ، على مبدإ الفكر . وستتاح

لنا فرصة العودة الى هذه التعابير عندما ندرس اكتشاف الذات الذي ينطبق على اختبـــار الأنا كتحرُّر . ولهذا فانّ معرفة الذات تبدو دعوة الى الحكمة . من ضمن هذه الناحيـــة تبدو معرفة الذات ملكاً للفلسفة ، شرط ان تبقى الفلسفة أمينة لذاتها . وتقتضي هذه المعرفة ان يكتشف الانسان نفسه ، وبهذا الاكتشاف يصبح خـــالق ذاته . وهذا الخَلق لا يتجلّى في النظام الفكري ؛ أو بشكل أوضح ، الخلق الفكري أو الفنيّ ليس هنا غير الرمز ؛ كما لا يثُبت وجـــوده حتى في التكامل الخُلقي . أمّا عزمه الفاعل ، فهو شيء آخر . ولكنّ المعنيّ بالبحث هو ترفيع الكائن بكامله نازعاً نحو الحياة الخاصة بالكائن الجديد ، على حدّ مـــا تكشّف لنيقولا بيرديف ؛ والفعلُ الخالق يبدو كنافذةٍ فُتِحت عبر الضرورة الملحّة . ومن أجل هذا لا تحتمل معرفة الذات أيّ تفكير في عجز الانسان عن الكمال ، وفي بؤسه ، بل تختبر عمق الحقيقة الانسانية ، عالمةً انها لا تقدر على بلوغ ذلك العمق إلاّ بالتغيير . ومعرفة كهذه تنتهي الى اكتشاف معرفة الانسان [1] .

---

(١) أنظر ، بصورة خاصّة ، نيقـــولا بيرديف ، معنى الخليقة ، باريس ، ١٩٥٥ ، وسيرة حياته ، باريس ، ١٩٥٨ .

وهذا البحث لا يحتمل ازدراءً ولا تنكُّراً من قِبَل العالم ؛ والعالم يفرض حدوداً ؛ فمن المناسب أن نخترقه فقط بكلّ حريّة . وفي تحقيق الانسان ذاته ، يستكمل خلق العالم ويفرغ منه بدقّة . ومن أجل هذا ، رأى نيقولا بيردييف أنّ الفعلَ الخالق يتمثّل مع مُتناوَل ما وراء القبر ؛ وبما انّ الانسان موجّهٌ نحو نهاية العالم ، فإنّه يُعلن عن أرض جديدة ، يعني عن أرض يتمثّلها في صورة أخرى؛ فيكون الانسان صانع هذه الصورة المستحدثة .

ومنذ العصور القديمة ، بدأ الفلاسفة يبحثون عن استطاعة الإمساك بهذه الرؤيا الفكرية ، التي ملكها الانسان . فسقراط ، وأفلاطون ، وأفلوطين قدّموا تعليماً صالحاً لكل العصور . وإذا لم يكن لنا من مرشد آخر ، فهؤلاء أكفياء عرفوا كيف قادوا الافكار . ومعظم الفلاسفة حاولوا ان يتناولوا الانسان موضوع فكر ، فديكارت ، ومالبرانش ، ومين دي بيران قد خصّوه بتأملات كثيرة . أما ماكس شيلر فيلحّ على إبراز فائدة الانتروبولوجيا ، بينما الفيلسوف الكبير الروسي ، نيقولا بيرديف ، يكشف عن أهميّة معرفة الانسان نفسه بنفسه ، مُعيراً هذه المعرفه اهتماماً أكبر من اهتمام أي مفكّر آخر

معاصر . وأخيراً ، فسيكولوجيا الأعماق ، وفلسفة الأحداث، وهما فلسفتان لا سبيل الى فصلهما عن تاريخ الأديان ، أتاحتا للباحث تحديد وضع الانسان في قلب حقيقته ومصيره .

وعلى الرغم من أهميّة معرفة الذات بوصفها علم الانسان ، فانها قلمّا تلفت الأفكار الى الاهتمام بها . وهذه حقيقة أقرّ بها باسكال مع بعض الحزن إذ قال :

« اعتقدت أنني سأجد ، على الأقل ، كثيراً من الرفقاء في دراسة الانسان ؛ لأنها الدراسة الحقيقيّة الخاصّة بالانسان . ولكنني كنت مخدوعاً ، فقد وجدت دارسي الانسان أقل من دارسي الهندسة » .

وإذا كان عدد محقّقي معرفة النفس قليلاً ، فان هذا لا يعني ان هذا العلم هو من نوع السرّ الذي يجب الكشف عنه . فأعجوبة الكائن ليست أعجوبة إلاّ في حالة إنعدام الوسائل الصالحة للكشف عنها . ومن الملائم لتناول هذا العلم ، أن يضع الباحث نفسه خارج الحواس وخارج المفهوم . ففي مستوى علم الذرّة والالكترون ، لا تستطيع العين أن تتبيّن شيئاً ، وكذلك ، في الكائن دقائق تبقى غير مرئية ، وهي دقائق لا يُستطاع التنبّه لوجودها في حدود عادية . واشكال الوجود ،

المنظور وغير المنظور ، هي بمثابة اشكال طاقـة متكاملة ومتناسبة . وداخليّة هذه الأشكال وخارجيّتها تتمثل كعالمين متمايزين ؛ ولكي نعبّر عن عالم الخارج ، كلُّ وصفٍ يظهر أنه ملائم . أمّا في التعبير عن عالم الداخل ، فنحن مضطرون لاستكشاف أعماق لا حدود لها تقريباً . واختبار هذا العمق لا يُترجَم إلاّ بالصورة ، فالرموز وحدها تستجيب لهذا البُعد .

ومعرفة الذات تتمثل كبحث في حسّ الحياة ، وبحث في الانعتاق ، يعني اكتشاف الحقيقة ، حقيقة تظهر وتتجلى بصورة دائمة الجِدّة . وبانتهائها الى الحكمة ، تصنع معرفة الذات من الانسان كائناً حرّاً ، سيّد مملكته بالمعنى الذي قـال فيه رونسار ، سنة ١٥٦١ :

يرى أبُلونُ نمـو الفضيلة
في كنه ذاتك ، أن تدركه
ومن يعِ ذاته ، سيّدها ،
مليك عظيم ، ولا مملكه[١] !

فالتقاليد الشرقية ، والفكر اليوناني ، واليهودي والمسيحي ، كلٌّ على طريقته ، يرى للانسان طريقاً تتيح له أن يكتشف في

---

(١) الترجمة ، شعراً ، من هنري زغيب .

ذاته عنصره الإلهي ، وأن يبعث فيه الحيــــاة بواقع معرفته وحدها .

في هذا الكتاب ، سنأتي غالباً على ذكر سقراط . إذ كيف ننسى انّ سقراط ، عندما صادف كزينوفون ، أوّل مرّة ، قطع عليه الطريق بعصاه وسأله قائلاً : « من أين تشتري الأشياء التي تحتاجها لحياتك ؟ » فأجابه كزينوفون : « من السوق » .

وأردف الحكيم سائلاً : « ولكي تُصبح رجلاً محترماً ، أين يجب أن تذهب » ؟

فأقرّ كزينوفون بجهله . فقال له سقراط : « إتبعني ، تعرف أين » .

سنعتمد ، في هذه الدراسة ، طُرُقاً متلاقية ، وتقديرات متتابعة ، محاولين الإبقاء على تلاحم داخلي . فبعض نقاط هذا البحث، ستكرر مراراً . وإنما تعمدّنا هذا التكرار ، وأوردناه في صيغ مختلفة ، لأن من المستحيل أن تتحدد معرفة الذات دون معاناة تجربتها الشخصية .

١ الاستفهام وجوابه

ليس يحيا إنساناً ، من لا يسأل
نفسه عن نفسه .
أفلاطون ـ أبولون ـ ١ ، ٢٨

إنّ معرفة الذات نتيجة استفهام . والانسان الذي يريد الاستجابة لقدره يجب أن يستفهم من ذاته عن ذاته ، أن يسأل ذاته مَن هو ، ومن أين جاء ، والى أين يذهب؟ لا يوجد جواب يستطيع أن يُرضي ، ولهذا ، فهو في جميع مراحل حياته ، يطرح على نفسه مجدّداً مسألة مصدرِه ، وقدَرِه ، وقدْرِه كإنسان . والاستفهام هذا ، شبيه بخبزه غذاء كيانه ، يضعهُ في حالة من اليقظة والامتداد في قلب مأساة الانسان . فالشك واليقين ، والشك أيضاً ذو وجوه استفهاميّة ووجوه جوابيّة ، في مستمرٍّ من طرح المسألة .

إنّ معرفةً هذا شأنها ، تضع نفسها في قاعدة الوجود الانساني ، فيمكن أن تتّخذ وجوهاً من التفسير مختلفة . وما

بقي الانسان جاهلاً نفسه ، من جهة ، عارفاً ، من جهة أخرى ، أنه رهن الموت ، فإنه بهذه المفارقة يتميّز عن الآلهة .

لنعرف جيّداً طريقنا، والحصّة المعيّنة لنا . « لا تذهبي ، يا روحي ، الى تمنّي حياة لا نهاية لها » (بندار ، ١٦ — ١٩) .

أمّا في ما يتعلّق ببندار ، فالمقصود هنا أنه يدعو الى أن يعرف كلّ حدوده الخاصّة ، وألاّ يحاول الانسان أن يُفلت من اتّزانه ، فهذا ليس غير ملائم الانسانَ فحسب ، ولكنّه مستحقّ العقاب دائماً . ومن جهة أخرى ، فإنّ معرفة النفس استجابة للأمر المُشدّد الذي أطلقه عرّاف ديلف : « إعرف نفسك » وهذا ما شهره النصّ الذي تركه لنا دُوتيرونوم (١٥ ، ٩) : «ليعرف الناس أنهم ناس» .

معرفة النفس تبدو ، وكأنها المسلكيّة الوحيدة ذات القيمة المعوّل عليها . لأنّ مَن انصرف بكليّته الى علوم أخرى ، يخاطر بألاّ يصادف العلم الأساسي . وهكذا لا يصادف عُوليس في نزوله الى الجحيم غير الأموات ، ولن يمثل أبداً في حضرة ملكة المكان . كما انّ المتردّدين على بنيلوب [1] للزواج ، عندما

(١) زوجة عُوليس وأمّ تيلماك ، بقيت مدّة العشرين عاماً ، التي كان خلالها الزوج غائباً ، ترفض طالبيها للزواج ، واعدة انها ستستجيب لطلب الزواج عندما تنتهي من حوك قطعة نسيج ، كانت في الليل تحلّ منها ما كانت قد حاكته في النهار . (المترجم)

أبعدتهم عنها ، اضطرّوا الى الاكتفاء بالخادمات . من أجل هذا يرى نيقولا بيرديف أنّ الفلسفة والعلم من حصائل معرفة الانسان : فالفلسفة تتمثّل في معرفة العالم داخليًّا من خلال الانسان ، والعلم يتمثل وعياً خارجيًّا من خلال الانسان .

... إنّ الوجدان الانتروبولوجيّ ، لم يكن سابقاً فقط علم الكائنات وعلم الكونيات ، ولكنه كان أيضاً سابقاً نظريات المعرفة وفلسفة المعرفة ذاتها (معنى الخليقة ، ص ٨٢) . وفي هذا الصدد كتب ، في ما بعد ، الدكتور روجيه غوديل : « إنّ الطريق الملكيّة هي حيث يتفاعل ويتلاقى ، في مرتكز متبادل ، حبُّ العلم وعلمُ محبّة الحقيقة » .

وفي مجرى العصور ، ظهر رجالٌ حرّكهم حبّ المعرفة والعطش إليها ، فذكّروا بضرورة هذا الاستفهام . وقد اكتشف هؤلاء الرجال من خلال التقاليد ومن سريرة وجدانهم ، السؤال النهائيّ ، الذي يهيّىء محاولة الانسان في اتّجاه البحث عن ذاته ، بغية المشاركة في استكمال الانسان الذي فيه .

النّباهة ، الصفاء
وحبّ النور غير المشروط

لا بدّ من توفّر أوضاع واحتمالات مختلفة للوصول الى معرفة الذات . وهي أشياء يُمكن أن تُجمَعَ في ثلاثة شروط

رئيسيّة ، هي : النباهة ، والصفاء ، وحبّ النور غير المشروط .

ليست النباهة ضرورة عند عتبة الطريق المختارة فحسب ، ولكنّها واجبة الحضور المستمرّ . والنباهة ، بوصفها حالة من اليقظة والعناية ، تشبه جهازاً لاقطاً في حالة تأهّب لالتقاط أدنى إشارة . والنباهة متّصلة بالموافقة ؛ فهي طواعية دائمة ، وهي تبعيّة جامعة . ومن هنا هذا الدور المسيطر الناجم عمّا أسماه بيرولّ تسميةً دقيقة الصحّة « الرجوع » ، لكثرة ما هو رجوع الانسان الى ذاته . وعندما نتكلّم على النباهة ، فإننا نذكر مالبرانش الذي أقرّ دائماً اعتماد الاستفهام . وإذا تجاوزناه الى تلميذته سيمون ويل ، نرى هذه تعلّق أهميّة على النباهة أكثر من أهميّة الإرادة . فإنّ الانسان الذي لا يفرّق بين الخير والشرّ يمتدّ بنباهته الى هذا وذاك ، ثم انه يختار مضطرًّا في ما هو بمعنى الخير ، بفضل حادث من النظام الرياضيّ . فالقديس لا يبذل جهداً في الاختيار ، إذ انه يعمل الخير على طريقة النحلة التي تطير نحو زهرة [1] . ولقد وصفت سيمون ويل المصاعب القصوى التي تصادفها النباهة ، فقالت : «الروح تعبّر بكثير من حركة العنف ، عن رفضها ، أكثر مما يتعرّض الجسد للتعب » .

---

(١) انظر كتابنا « مدخل الى رسالة سيمون ويل » ، باريس ، ١٩٥٤ ص ٢٣٠ .

تقبض النّباهة على الصراع الداخليّ ، وعلى الاشتراطيّة ، وعلى الازدواجيّة ، بالمراقبة الدائمة . وهي تفكُّ الانتظامات الآليّة كما يفعل ولدٌ يفككّك لعبتَهُ قطعةً قطعة ليعرف عناصرها . وتحت وطأة المتناقضات تأسر النباهةُ الوحدة العميقة ، فهي مأخوذة بوجدان الحاضر .

ولهذا ، فإنّ النباهة تتميّز بالصبر ، وقد عرفت كيف تضع نفسها أمام التحرّك المثير وجهاً لوجه . وعندما اكتشفت أنها فريسةُ حركةٍ متناوبة التحرّك ، من مثل حركة ساعة ذات رقّاص بجنون الترجيح ، أوجبت على نفسها أن تحتجز الهنيهة التي تمدّدها نحو الأمام لتدشين مصيرٍ يدفعه الجبن الى الوراء ، خوفاً من المجهول . وهكذا فإنّ النباهة ، على حدّ قول مالبرانش ، باختراقها « عمق الأشياء » تتيح التوصل الى « بلد الحقيقة » ؛ فتبدو سبباً ظرفيّاً لظهور النور ، لأنّ النور ينتشر في الفكر بنسبة ما يكون قدْر النباهة متوفّراً .

النباهة صلاة طبيعيّة نقدّمها للحقيقة الداخليّة ، لكي تكشف لنا عن نفسها (محادثات مسيحيّة ، ١) .

وكما تكون النباهة ، التي تثير الصفاء ، يكون التوقّف الآنيّ . ولكي تستمرّ حالة الصفاء ، فالحاجة الى الشجاعة قائمة . والانسان الصافي الذات يعتبرُه مَن لا صفاء في ذاته كبطل .

بطل تقوم عظمته في قدرته على إثارة الإعجاب ، وفي واقعه الذي لا يبدو مترجّحاً متردّداً أمام ما يكتشف . والخطأ يمكن أن يقع إن نحن خلطنا ما بين الصفاء الكاشف عن الحقيقة وبين ازدراء التقاليد والأخلاق ؛ فالحدّ الفاصل يوشك ألاّ يكون ملحوظاً .

إن الصفاء يظهر قاسياً . وهو ليس كذلك البتّة . فهو يحتفظ باتّزانه وقدره . فالوجه المتجعّد ، الذي تعكس شكله المرآة، ليس قاسياً إلاّ بالنسبة الى من يعطون أهميّة للتجاعيد، ولترهّل العضلات واللحم الذي يغطّيها . والصفاء مُغنٍ لأنّه يحتمل انفصالاً تجاه كلّ ما يكتشفه . ولكنّه يبقى شاهداً ؛ وهو أبعد من كلّ ما يمكن أن يثير فساد النظام وضياع الفكر .

وكذلك فانّ الصفاء لا يقيّم ، ولا يحاكم قطعاً، بل يميّز دون أن يرفّ الأجفان ، ودون ان يلفتَ الرأس ، ودون ان يقلب الشّفاه اشمئزازاً . ولا شك لا يُعير اهتماماً للتعازي الخادعة ، لأنها ضعف . وعلى أيّ حال ، لا يُفسد ولا يستهلك، بصورة تدريجيّة ، ما يصل اليه في الانسان . والصفاء بوصفه ذا اهتمام بالحقيقة ، لا يضع نفسه في خدمة المثاليات ولا في خدمة الاستراهانات . إنه سيفٌ لامع وليس خادماً لمشاريع هدم . أمّا الذين يجرّبون ، ولو بصورة وادعة ، ان يبدّدوا

الخطأ فانهم يخلقون لأنفسهم أعداء لا يهدأ ثائرهم ، حتى ولو لم يتجاوز تبديد الخطإ مستوى الأحكام المسبقة البورجوازية . فالصفاء في واقعه يتمثّل بمظهر آخر في أبعاد بنـّاءة ، بعيداً عن اللاشاة . وأكثر ما تبدو فيه الحاجة الى الصفاء ، وكأنـّه الشرط المطلوب ، هو تجاه الصفاء نفسه ؛ إذ هو العتبة ، التي تتيح الدخول الى معرفة الذات . والنباهة والصفاء هما دائماً توأمان . فالنباهة تستحيل استفهاماً ، فينشأ حوار بين مَن أنا كائن وبين من يمكن أن أصير . والصفاء يسمح لي بأن أسبر هذه الظلمة التي لا تلشبّث بسوادها ، ان هو عرف كيف يفصل بين القوقعة العظميّة ونخاعها ، غير انّ الظلمة ترتجف عندما يظهر لها النور .

إنّ ما أبحث عنه في ذاتي ما يزال فريسةً للظلّ ، فيجب ان أكتشفه في حب للنور غير مشروط . وإن لم أفعل فكلّ ما أطلبه يفرّ منـّي ، فلا أستطيع أن أقبض على شيء . فالتوجّه نحو النور ينفي كلّ إشفاق على ذاتي . والبحث يجب ان يجرى مطعّماً بالشجاعة . وفي الإلحاح على الاعتصام بالشجاعة قالت سيمون ويل : « مَن يخشَ الجروح فعليه أن يحبّ أيّ شيء غير الله » . وكذلك يصحّ القول : إنّ مَن يخاف الجروح يحذف ذاته من محبّة النور . ورجلٌ كهذا يكون قد رفض

معرفة الذات . ومما لا شك فيه انّ الاحساس الذي هو هبة الآلهة يفرض جواباً موجعاً ، ولكنّه محفوفٌ بالفرح ، والحماسة ، وثورة الغبطة . وهذا الانسان الذي تغطيه قوقعة يصعب عليه الخروج منها ، ليس مهيأً لهذا الاحساس ، فعالمه فقير وقناعه الذي يغشّيه يعزله في وحدةٍ أنانيّة . فمعرفة الذات تُكتَسب في التعرّي ، المتنبّه لكلّ فكرةٍ يُشتبه في أنها تستقبل الأنانية وكلّ مظاهرها . والآخذ بمعرفة الذات يمشي وحده في قفرٍ غير مكترثٍ لا بالثناء عليه ولا بتناوله بالإهانة . انه سعيد بلقاءاته ، فهو لا يسعى اليها قطعاً ؛ كما انّه لا يحتاج الى أي تشجيع للتأكّد من أهمية التطرّق الذي اعتمده . فالنور الذي يفهم نداءه يكفيه ، والباقي طنين .

والانسان لا يستطيع ان يأمن الى سلامة الطريق ، التي اختطها لاكتشاف معرفة ذاته ، إلاّ في حدود محبّته النور محبّةً حيّةً وديناميّة . وهذه المحبّة تتمثّل كأنها إرادة منجزة . فاذا ما انطلق الانسان الى البحث عن معرفة ذاته ، نبيهاً ، وصافياً ، ومحبّاً النور سأل نفسه : مَن أنا ؟

وتأتي الأجوبة أولاً متباينة مشفوعة بنفي : أنا لستُ هذا؛ أنا لستُ ذاك . وفي آخر الطريق المختطّة يصل الباحث عن معرفة ذاته الى استطاعة القول من هو .

وللإجابة عن هذا السؤال : مَن أنا ؟ لا يستطيع الانسان أن يجيب إلا من خلال توجه مباشر ، يُحدثه توجّه صحيح . فمن الملائم إذاً ، أن يتخيّر الانسان اتجاه بجثه نحو نقطة النور التي يجب أن ينطلق اليها . وهذا التوجُّه قائمٌ في البحث عن هذا النـــور المشرقـيّ الذي تكلـّم عليه غليوم دي سان — تيارّي ، في رسالة شهيرة الى « إخوة جبـل الله » . فالمشرق يملك معنى شروق الشمس ، وظهور النور ، « التوجّه نحو الشرق » ، هكذا جاء على لسان هنري كوربان في كتابه « ابن سينا وقصّة الرؤيا » (ص ٤٠) . وعلى شرط ممارسة هــــذه « الفلسفة المشرقيّة » يصبح الفيلسوف « الغربيّ » بفعل وضعه الإنسانيّ الأرضيّ « فيلسوفاً شرقيـّاً » (المرجع نفسه ص ٤١) . وهكذا ، فإنّ كل فلسفة متـّجهة نحو النور تتمثـّل كأنهـــا طريق تصل الغرب بالشرق وصلاً غير قـــائم على الأصعدة الجغرافيـّة ، ولكنـّه في المعنى الرمزيّ لهذين الحدّين من التعبير . فالشرق والغرب موجودان داخلَ الكائن المحتوي على رمزَي : الفجر والغسق . إذاً ، من انطـلاق الانسان من ظلـّه ، ومن كثافة جسمه المانع الضوء ، يتـّجه ، وهو يبحث عن معرفـــة ذاته ، نحو حقيقته المشعّة ، تحرّكه إليها الرغبة في معرفتها ، وبالتالي ، الرغبة في معرفة ذاته .

هنا ، يبدو ما بين المعرفة والعلم من فرق في المعنى ، أي في مجال اكتشاف الذات . ففعل المعرفة يقتضي علاقة قائمة بين الفاعل والموضوع ، أو بتعبير أقرب الى الصواب هو وحدة العارف والمعروف . فالمعرفة تفترض أن الذي يعرف يتشرّب ما يعرفه بوعيٍ نافذٍ ، ويتناسق مستمرّ مع الفكر . وبالتالي فإنّ المعرفة تفرض تعديلاً في العارف قائماً على المماثلة بين العارف والمعروف .

وقد توصّل جول لانيو ، في كتابه « أمثولات ونبذات مشهورة » الى الكشف عن كيفية التمييز بين لحظتين مختلفتين في فعل المعرفة : الحقيقة الملحوظة والحقيقة المعترف بها . فالفكر الجامد يعكس عناصر الحقيقة وحدها ، مع بقائه مغلقاً تجاه المعرفة ، جاعلاً من نفسه مرآة غير فاعلة ، عاجزة عن التمييز بين العناصر المختلفة التي تعرض لها . والفكر الفاعل وحده هو الذي يسيطر على الأفكار ، ويقارن ما بينها ، ويقدر على تناولها تبعاً للعلاقات القائمة بينها .

ولهذا قال جول لانيو أيضاً : « لا يبدو الشيء نفسه ثابتاً حقّاً لكل الأذهان المختلفة ... فالثبوت الصادق ليس ، إذاً ،

في الأفكار ، ولكن في الذهن الذي ينظر اليها بعين الاعتبار » (المصدر ذاته) .

الحقيقة أبدية مع أنها دينامية ؛ وبما أنها تقع خارج الفاعل والموضوع فهي تقف في مواقف ذات مستويات مختلفة والقمّة من معرفة الحقيقة هي نفوذ الذهن الى لبّ الحياة الحقيقية ؛ إذاً ، تحقيق كائن ممكن يعني خلقاً ، على حدّ قـــول نيقولا بيرديف .

فاكتشاف الحقيقة هو فعل خلق ذهني ، وفعل خالـــق الانسان فعل خالقٍ تجاوز العبودية لعـــالم حوادث الوجود (مملكة الروح ومملكة قيصر ، ص ١٣) .

هذا العالم الذي أنظر اليه لأتعرّفه ، هو عالم متحرك ، متغير ؛ وبمراقبتي هذه المتناقضات الأبدية ، أجدني مجبراً على أن أطمئن الى فقدان الانسجام فيه . فلست استطيع أن أجد في معرفة ما هو متغيّر ولا ينفكّ عن الإفلات منيّ ، لذلك وجب عليّ أن أصوّب اهتمامي الى نقطة لا تتغير . والكائن في حدود ذاته غير متغير ، أو هو يستبعد كل تسمية تعريفية . وهذه الحركة ، وهذا الانسجام المفقود من العالم المحسوس هما منبع لضياع الفكر . ويستمر هذا الضياع الفكري الى ان يفهم الكائن الانساني انه ، خارج هذا العالم المحسوس ، يوجـــد

خيرٌ في ذاته ، وجمالٌ في ذاته ، وحقٌ في ذاته ، وبالتالي توجد حقيقة مطلقة في الكائن الانساني . وليست مرامي فيدون بماثلة أمامنا لكي تطمئننا ، ولكن لكي نمسك بالعلاقات الوجودية القائمة بين الروح والأفكار [1] .

في هذه النقطة الأخيرة ، تنتهي المعرفة باعتماد الوجدان الأبدي . ولذلك فإن المعرفة الروحية (معرفة وجودية) تتفجر من الأعماق وتكشف عن الحقيقة ؛ أما المعرفة التي تستهدف موضوعياً حوادث وجود ، فانها ليست من مملكة الروح ، ولا تقوى على الكشف إلا عما هو من مملكة قيصر .

وأما العلم فهو مختلف جداً عما تقدم ، فإنه يفترض تحصيلاً منظماً في المفاهيم ، مماثلاً في نوعيات من التحصيل والتنظيم تستطيع أن تبقى خارجية ، وبحكم هذا الواقع لا يُدخل العلم أي تغيير في الكائن . والمعرفة تقتضي وجداناً مقتنعاً بجهل صاحبها . لذلك يجب ألا ننسى أن سقراط لُقّب حكيماً لاعترافه بجهله . وهكذا كان سقراط يحترم الآلهة مُقرّاً بجهله تجاههم . وعندما جاءه من عرّاف ديلف أن «ما من أحد أعلم من سقراط» ، كان معنى ذلك : «أيها الناس ، هذا هو الأكثر

---

(١) أنظر فيستيجيار . «متعة المشاهدة وحياة الاستمتاع بالمشاهدة في نظر أفلاطون» ، الطبعة الثالثة ، باريس ، ١٩٦٧ ، ص ٩٠ .

علماً بينكم ، سقراط ، ومع هذا فلا يُحسب علمه شيئاً »
(الدفاع ، ص ٢٣) . وقد عاود الكرة في هذا الجهل السقراطي
مونتين ، ولكن لحسابه .

معرفة الذات هي فن حياة أكثر منها درساً . فهي ليست
محتجزة لآونة معينة من وجود الانسان . كما هي الحال ، مثلاً ،
في دراسة علم أو تعلّم حرفة . فهي تتناول الحياة ككل ،
وتمارس في كل حين : في العزلة أو في العلاقة بالآخرين ، في
حالات الجد أو اللهو . والطريقة التي تتناول معرفة الذات لا
تتمثل أبداً بصورة سلبية ، والمضادة لا تُختار قطعاً كوسيلة
للسلبية ، حتى ولا السعي الى الاستكمال الروحي أو اعتماد
القساوة . فرفض الشيء يعني إثارة الرغبة في امتلاكه واعطاءه
أهمية أكثر مما يستحق . والفيلسوف الحقيقي ، صديق الحكمة ،
ليس له أن يتخلى بإرادته عن شيء . فهو ، بحكم واقع اتجاهه ،
وحده يلاحظ ان الأشياء تتركه وتنفصل عنه ؛ فلا يلبث أن
ينساها سريعاً لكثرة ما هو مأخوذ باكتشافه الخاص . ولكن
من انصرف بكليته الى معرفة ذاته لا ينجو قطعاً من تغييرات
وجود متتابعة ، كما انه لا ينجو من قساوة الحوادث ، ومع هذا
كله فلا تتناوله التغييرات مثلما تتناول الناس الآخرين ، لأن
قدرته على ممايزة الأشياء تجعله كفؤاً لأن يميز المطلق من النسبي ،

والحقيقي من الوهمي . وهكذا كان سقراط ينبذ من حياته كل قلق شديد ، عالماً ان الإله أوسع علماً من الانسان بما هو خير له، ومهمة الانسان قائمة في ان يكون مستقيم السلوك ، عادلاً ، مجنداً للخير ولخدمة الحق .

معنى رحلة الانسان

من أجل هذه الرحلة يبدو البحث عن معرفة الذات كأنه خطة موضوعة للتنفيذ . فهي تجعل من الانسان حاجاً . والمكان الذي يجب ان يزوره ، هو ذاته . والشرط المفروض على رحلة الانسان يجعل منه ، على حد قول غبريال مارسيل ، « الانسان المسافر » . وهذا السفر يتحدد في نظام قائم خارج متناول العمل والمعرفة ، ثم يتخذ طريقه نحو مكان خارجها أيضاً . وهذا المكان نوع من أرض الميعاد لا يبوح بسره مسبقاً أبداً . والطريق التي تؤدي إليه لا تقبل التصحيح . من مثل هذا سير ابراهيم والأهمية التي أولاها كيركيغارد وشيستوف هذا السير . والذي يعاني الحنين الى هذه الأرض الميعادية يخاطر دائماً بأن يطيش عن هدفه . وكل كائن يملك نصيباً ، قلّ أو كثر ، أو على الأقل حظاً من لعبة الأرقام التي تتغذى بما

تصبه في الكائن من النسيان ، فيرى واجباً أن يشد نفسه الى مقاعد سفينته ، كما فعل رفقاء عوليس .

الحاج الحقيقي هو عبارة عن النفس . ففي العصور القديمة كثيراً ما نجد « سفر النفس السماوي » وكأنــــه صورة عن الشمس المكملة شوطها ، معبّرة أيضاً عن البطل المسافر . والسفر حركة تعبّر عن الرغبة في اللقاء ، فهو ، في هذا المعنى، شبيه بالتطلع ، والتمني ، والتشوّق الى حصيلة البحث . هذا السفر يسمح بترك الضمير المشترك للدخول الى الضمير الذاتي . وفي هذا قـــال غبريال مارسيل، في كتابه «الانسان المسافر» : « إنها النفس ، تلك هي المسافرة ، وعنها وحدها يصحّ القول السامي : إنها في الطريق » . وقد شبّه فيلون النفس الروحية بانسان رحّالة . والنفس هي جوابة الآفاق الصوفية القادرة على التماس بالعالم غير المنظور .

ولقد قال غبريال مارسيل أيضاً : « إن الرمزية ، في كل الأزمان تحسست سفر النفس ، ولكن نهجاً مدرسياً تقليدياً ضعيف الدم جـــاء يغطي هذا السبق البديهي ويعميه » . ثم أضاف : « هي النفس التي علينا اليوم أن نحرّرها من جديد ، دون أن ننصب كثيراً في ما يمكن أن نسميه التجاوزات البرغسونية . وإنني ، هنا ، أعني بهذه الصفحة نظرية الفكر

بشكل أساسي ، وهي التي لم يؤبه لها كما يجب ، فبدلاً من أن تهضم فكراً ، تزاوجت في داخلها الطرق ، نازعة الى الوقوف بها عند تمثيل المادية ، التي تتألف منها » .

لقد جاء تفكير غبريال مارسيل أميناً للفكرة الافلاطونية : سفر الروح يجري في اتجاه النور ، نحو نورٍ لم تره بعد ، نحو نور سيولد ، على أمل الانسحاب من ليلهـــا الحاضر ، ليل الانتظار ...

المهم هو الخروج من هذه الظلمات التي تؤلـّف أسراً :

... انني أبدو لعين نفسي أسيراً ، وإذا كنت لا أجدني أسيراً ، فأنا على الأقل ، كمن زُجّ به في مضايقة خارجية قائمة في زيٍّ من الوجود الذي ُفرض عليّ ، والذي يحتمـــل انكماشات عن كل ترتيب يجري لعملي الخاص .

في الحقيقة ، النور دائماً مستقبليٌ ، ذلك لأن « حاضر » المسافر محروم من كل مفكرة تاريخية . وهذا الشرط الوصولي الواجب اعتماده ، مفقود في واقع الحاضر ، ولكنه يملك الشعور المسبق بقدرته على « ان يكون » . لذلك كان مبدأ «الصراحة» الذي استعمله غبريال مارسيل، والذي نجده أيضاً عند برغسون، الذي وضع هولدرلن معناه، بشكل خاص، موضع قيمة في نشيده

الحزين للاندوير : فللنظر الذي ينفتح ، ينفتح ما هو إشعاع ضوء[1] .

المادة الحية أو الجامدة تحتمل تغيّرات . فهي مكان تطورات . والفكر البشري يتمسك بتميـيز الحركة ، والدينامية التي هي قـائمة في داخل كل حقيقة لتحرّكها وتغيّرها . وهـو يمسك بالإيقاعات كالطبيب الذي يفحص الدورة الدموية والتنفّس . وبعـد أن عبّر آينشتاين عن دهشته بالنسبة الى قوانين الطبيعة أردف قائلاً :

إنه يكتشف ، في الايقاعات التي يمسك بها ، سبباً سامياً جداً يجعل كل معنى يُدخله الناس في أفكارهم مجرد انعكاس عنها .

ويتراءى مجمل العوامل الدينامية في الانسان كأنه دعوته الذاتية : دعوة المصير ، نوع من السُّؤلة السقراطية المثابرة ، ومستولد دائم ، أصبح فيها سقراط معلّماً . وهكذا يغدو الانسان في حالة استجماع لبناء ، فهو يخلق ذاته في كل لحظة ، ويلدها ، وبهذا يصبح بالنسبة الى المصير الذي تعهّد كينونته ،

---

(١) أنظر كتابنا ، فيلسوف متطرّق : غبريال مارسيل ، باريس ، ١٩٥٩ ص ٢٨ – ٢٩ .

أباً له وأماً . وفي مجرى البحث عن معرفة ذاتـــه ، يمسك الانسان ، في إنسانه ، بالحركة التي تبعث الحياة فيه . وهــذه الحركة هي مشروع قيد التحقيق . فيضع المرء نفسه على صعيد النجاح الخارجي ، في تحقيق طمع أو تعزيز قوة ؛ وفي مـا هو أكثر سرية ، إنه في صنيع ينتسب الى عمـــق الكائن ، الذي يطبع ، بواقـــع قيمته ، الأفكار ، والرغبات ، والإرادة . وهكذا فـــإن كل الوجود الانساني يتناوله الضوء الكاشف والتعديل البصير .

«الاختبار يضعنا أمام المصير ، هذه هي الحقيقة الأساسية » هذا ما يقوله برغسون في كتابه « الطاقة الخلاقة (ص ٣١٣) » . أما الأهمية في نظر برغسون ، فقد أعطيت للحركة .

« يوجد في الحركة أكثر ممـــا يوجد في الأوضاع المتتابعة المنسوبة الى المتحرك ».. وهكذا « فإن المصير يرجح على مختلف الأشكال المتتابعة » (ص ٣١٥) .

يحدّد هنري برغسون ، في كتابه «الطاقة الخلاّقة» الفوارق القائمة بـــين مختلف الحركات المنوّعة ، والمطوّرة ، والمنمية ، حركات من الأصفر الى الأخضر ، ومن الزهرة الى الثمرة ، ومن الدودة الى الزيز .

وفي الواقع ، تنفتح أمام الانسان ثلاثة إمكانات : أولاً اعتماد وضع توازني بين القوى عن طريق الاختيار أو في حـــالة اللاوعي ، وهذا ما يمكن أن يفسر بإرادة رفـض المساهمة في النقاش . ثانياً الالتصاق بالأنا دون محاولة فتح ثغر في الحلقـــة المحدقة بالأنانية . أخيراً الاختيار للمغامرة والسير قدّام الذات .

ليست هناك فائدة من وصف حالة جمود الامكان الأول ، لأنه خال من محتوى ذي قيمة ، يماثل في جدبه تخريب القوى الشخصية . من جهة ثانية ، هو تخريب انتحاري ، حتى لو بقي وقتاً طويلاً ، وهذا النوع من التخريب الانتحاري يجدده في كل لحظة رفض التغيير .

واللصوق بالأنا يحكم بالعزلة على من هو مكان له . وهوذا لصيق الأنا سجين أنانيته . فليُمانِ مدة جزء من الثـــانية هجر حظه ومجازفاته ، وليستخلص درساً من اختبار هذه العبودية ، التي ذروتها هذه الأنا المستبدة ، وهوذا شاهد هذه اللعبة ، التي هو ضحيتها ، قد أصبح حراً لأن باباً انفتح أمام ضميره بعـــد المعاناة . ولكن في حالة إلقائه تبعة أسباب إخـــلاء سبيله على الحوادث وعلى الغير فإنه يُحكم مؤبداً : فيمضي دائـــم التيه في حلقة الملحدين . وقد أظهر روجه كوديل ، في كتابه « اليونان السرية » كيف ان ديميتر عجزت عن الالتحاق بالخالدين مدة بقاء

قلبها طعمة لمرارة الحزن « حولها تنطفىء بذور الحياة » .

الانسان، بسبب أنانيته، مسؤول وحده عن سجنه الخاص.

وهناك نصٌّ صيني « هسن – هسن منغ » أي الإيمان بالفكر يعرض محادثة ذات مغزى بين حكيم اسمه (شانغ – تسان) وتلميذ له اسمه (تاو – هسن) ، قاله التلميذ عندما جاء ينحني أمام معلمه :

« أتوسل إليك أن تهبني تعليمك الرحيم . وتفضّل بأن تُريني كيف أستطيع أن أتحرر » . فأجابه المعلم : « من الذي قيَّدك » ؟ فرد التلميذ قائلاً : « لا أحد » فأردف المعلم عندئذ : « لماذا ، وهذه حالك ، تطلب مني أن أحررك » ؟ وللحال أدرك تاو – هسن الحقيقة [1] .

ان يكون الاختيار في سبيل المغامرة ، فهذا يعني أن يتقدم الانسان على ذاته ، وأن يختار الطريق الضيّق : « إذهب في شوطك » ، إذهب قدّام ذاتك ، هكذا كان ينصح سّويه . والسير الى الأمام يفرض استرشاداً عن الضغوط الصادرة من الداخلية . وفي التوراة نجد هذا المبدأ المزدوج : التقدم على الذات واختيار الطريق الضيق . فابراهيم رمز الانسان السائر :

(١) انظر د. هـ. بليث ، هسن – هسن – منغ ، في هرمس ، ١ ، ١٩٦٣ ص ٥٥ .

«مر امام وجهي وكن كاملا» . ويبقى السيز الداخلي مستصعباً ما بقي الانسان طائشاً بفعل إثارته الخارجية . وهكذا لاحظ باسكال ان الانسان ، بمجرد رفضه الحركة ، يقع فوراً في الضجر واليأس .

وفي ذلك قال : « لا شيء أشد وطأة على الانسان من أن يكون في راحة تامة ، دون زغبة ملحّة ، ودون عمل ، ودون تسلية ، ودون جدّ . لأنه عندئذ يشعر بانعدام وجوده ، وبعزلته الموحشة ، وبعجزه ، وبتبعيته ، وبتقصيره ، وبالفراغ الذي هو فيه » .

وكان قـــد سبق لباسكال أن أكد أن « طبيعتنا هي في الحركة » . ومما لا حاجة الى تأكيده أنه يجب أن نفهم الحركة تعني الجسد أو النفس .

ومن يمش في اتجـــاه صحيح وجب عليه ، لا أن يتجنب الفخاخ المنصوبة تحت خطواته فحسب ، ولكن أن يحذر كل من يجوس حوله عازماً على أن يطيشه عن هدفـه ، وأن يمسكه عن غايته . فمهمة الجوّاس أن يؤخروا خطى من يتقدم على الطريق الصاعدة . « والشيطان يجوس كالأسد » ، هذا ما يقوله القديس بطرس في رسالته الانجيلية (١ ، ٥ ، ٨) . ولقد سبق لسفر الأمثال (٩ ، ١٣) أن جاء فيه : الجنون يتمثل في ملامـــح

امرأة ثقيلة الظل، حمقاء ، جالسة عند باب بيتها « لكي تدعو الى منزلها المارّين في استقامة سيرهم » . أما المستجيبون من هؤلاء لدعوتها الملحة والمثيرة فإنهم يمسون فريسة ظلال عبر الوجود .

والتجربة الكبرى قائمة دائماً في أن يلفت الانسان رأسه ، ليس الى الجوانب الخارجية فقط ، لكن في أن يصوّب نظره الى ورائه . فالالتفات الى الوراء هو ، في شكل ما ، اعتبار الانسان نفسه غير متبدل منذ ولادته ، وأخذه نفسه بهذا الاعتبار ، وهو أيضاً أن يحمّل ذاته حملاً من الذكريات ، وأن يثقل ذاكرته ، وأن يرفض أن يتجدد كولد . والالتفات الى الوراء هو رفضٌ للمصير . ومن هذا قول يسوع الذي رواه لوقا: « من وضع يده على المحراث ، ثم نظر الى الوراء ، فهو غير مستحق ملكوت الله » (٩ ، ٦٢) . ومن جهة أخرى ، في مملكة الظلال يستحسن ألا يلتفت الانسان الى الوراء . ولقد كان في استطاعة أورفيه[1] أن يجد ثانية أوريديس . فبمخالفته

---

(١) جاء في الميثولوجيا اليونانية أن أورفيه ، أحد أبناء ابولون أو بيلياغر ، قام بعدد من المغامرات الهائلة أشهرها هبوطه الى الجحيم مفتشاً عن امرأته أوريديس . وهو يعتبر شخصية ميثولوجية ذات شأن كبير .
(المترجم)

الشرائع التي كانت تحرّم عليه أن يلفت رأسه ، ما استطاع إلا أن يلمح أوريديس ثم أن يضيعها فوراً بصورة نهائية . والملائكة ، عندما أرادوا حماية لوط وذويه قالوا له أن يغادر بيته ، وأمروه أن يبتعد عن سدوم دون أن يلتفت الى ورائه ، وألا يتأخر طويلاً في السهل . ولكن امرأة لوط ، التي لم تتقيد بالمنع ، تحولت الى تمثال من ملح . فوراء كل ملتفت الى الوراء رأس ميدوز « Méduse » [1] ، بادٍ كله أو بعضه ، مهتمٌ باستعمال قوته على التحجير أو الصعق . ولكي يوصي فينيلون بتجنب هذا الخطر كتب الى مدام دي مونبيرت ما يلي : يجب ألا ينظر الانسان وراءه .

وفي هذا المعنى قال جانكيليفيش ، في كتابه « النقي والدنس » ، ص ٢٧٤ : الانسان يجد ثانية . . البراءة عندما يعود فيجد « معنى التقدم » وعندما يطيع الدعوة الطبيعية للحركة ، التي تعني السير والتقدم .

فالانسان إما أن يتجدد وأن يتقدم وإما أن يبقى متشابهاً بذاته .

---

(١) واحدة من ثلاث أخوات ، نالها الموت إذ قطع برثيوس رأسها وقدمه الى أثينا ، على الرغم من انهن كن غير قابلات الموت ، تلتفّ على رأس كل واحدة منهن أفاع رهيبة . (المترجم)

وفي الحوار الذي دار بين سقراط وديوتيم ، ذلـــك الحوار الذي أدخله أفلاطون في « المأدبة » (ص ٢٠٧) ، يوجز ديوتيم رأيه في أن الانسان يعتبر فرداً واحداً من طفولته الى شيخوخته. ولكنه ، في الواقع ، دائم التجدد في شعره ، ولحمه ، وعظمه ، ودمه . إذاً ليس الجسد وحده الذي يصبح جسداً آخر ، فالنفس أيضاً تتعرض لتبدلات وتطورات ؛ فالأوضاع ، والنزعـات ، والطبـع ، والآراء كل هذه تتعدل . وعلى هـــذا الأساس تنشأ أرباح وخسائر للجسد كما للنفس .

وهكذا « يولد ناس وآخرون يفسدون » ، وخصب النفس أكبر من خصب الجسد .

هذا المصير ، وهذا التغيُّر الدائم ، يرعاهمـــا الانسان في جسده ، وفي نفسه ، وفي فكره [1] ، في آن واحد . وهنـــاك نص لبلوتارك يطرح هذه المسألة التغييرية في الانسان ويحلها . فهو يدهش عندما يلاحظ أن « موتاً واحداً » يبدو مخيفـــاً الانسان ، بينما هو يتعرض لعدد كبير من الميتـــات في مجرى حياته ، وهذا ما خصه بالكلام عليه عندمـــا التحق بالكلية الكهنوتية في ديلفس. وعندما ذكّر بنظرية هيراقليطس المتعلقة

---

(١) سنعود الى هذا القسم في ما بعد .

يموت النار ، وموت الهواء وولادة الماء، قال ان الانسان الناضج يموت عندما يولد الشيخ ، وكان الرجل الفتى قد مات قبل ظهور الرجل الشاب ، وكان موت الولد قد سبق موت الفتى .

ورجل أمس مات ليترك مكانه لرجل اليوم ، ورجل اليوم هو قيد الموت ليُخلي مكانه لرجل الغد . وليس في النـاس من يحيا ويبقى مماثلاً انسان أمسه؛ فنحن تباعاً كائنات متعددة ... وبتغيُّر الانسان الى هذا يصبح غريباً عن الذي كانه سابقـاً . وهذه هي حواسنا التي تحملنا خطأً على الاعتقاد بأن الظاهر هو وجود حقيقي ، وذلك لجهلها الكائن الحقيقي .

وتحت هذا الكثير من التغيُّرات ، يبقى الانسان نفسه غير منقسم ، مثل السمط الذي يخترق حبات العقد .

الأنا والأنيات

ان رأي أفلوطين في « تعدد الأنا » ذو مغزى ، إذ قال : « نوعية « الأنا » تتجانس ونوعية الجو الداخلي » ؛ ومن جهة أخرى، اذا كانت الأنا مستندة الى الاختبار فهي قابلة التعرف، أما اذا كانت الأنا ذهنية فإنها تتفلت من البحث المدقق فيها . وبما ان شخصية الانسان لا تكون متماثـلة الوجوه بسبب الاختبارات الجديدة ، التي تغيّرها في كل مرحلة ، حتى في كل

لحظة من وجوده ، يجـــد الانسان نفسه مستمراً في تغيير طريقة التفكير في ذاته وفي اعتبار هذه الذات : فهو يرى ذاته دائمة التغيُّر . ومن جهة أخرى ، فإن صلاته النفسية ونبواته الذاتية تتغيّر . لذلك فإنه لا يستطيع أن يقول « أنا » ، لأن هذه الأنا تتعدد فتُصبح أنيات تتجـه الى كل صوب ومعنى . وهكذا فإن الانسان يملـــك أنيات يستبدل بعضها من البعض الآخر : فهناك الأنا التي تحب والأنا التي تكره ، وهناك الأنا الكريمة والأنا الحاسدة ، والأنا الوديعة كالحمل والأنا التي تهتاج وتثور . والانسان ذو الأنيات المتعددة لم يُصبح بعد إنسانـاً سوياً ولا يستجيب لشرط الرجولة . وللأنا مظـــاهر أخرى تشبه وجوهاً مختلفة : فالأنا يمكن أخذهـــا بعين الاعتبار على أصعدة مختلفة ، منها الحياتي، والنفسي ، والخُلقي، والمجتمعي ، والديني ، الخ . و « الأنا » تمثل الوحدة الشخصية ، مثبتة بهذا التمثيل استقلالها الذاتي . ومع ذلك فإن هذه « الأنا » لا تعبّر إلا عن ذات عارضة . فالانسان الذي لا بنية ذاتية له، يستطيع أن يقول في لحظات غير متباعدة : أنا أحبك ... أنا أكرهك، أو أنا أعدك ... وأنا نسيت وعدي .

فما هي الذات بالنسبة الى أنا مخلصة ؟ انها لا تتعدى كائناً لا رديئاً ولا جيداً ، ولا ملكياً ولا شيطانياً ، كائنـــاً لا يبلغ

نهاية أي شيء، فهو يملك أنصاف حسنات أفسدتها أنصاف عيوب، كما يملك فضائل عطّلتها رذائـــل ، وجوانب جيّدة مازجتها نزعات سيئة ، وهو كائن غير مكتمل ووسط ككل العالم ، كائن بشري، في بجمله (جانكيليفيتش، النقي والدنس، ص ٩) .

تتطور الأنا باستمرار مـا بقي الانسان غير موحّد ، فهي نتيجة حوادث خارجية واصطدامات تسببها هذه الحوادث . والانسان يعرف نفسه متعدداً ، ومع هذا يؤكد أنه واحد ، بحكم واقع جسده واسمه الذي يحده بالنسبة الى الغير[1]. والأنيات المختلفة تتتابـــع في الانسان ، وتستند الى الاختبار ، وتتغطى جزئياً ، وتتعارض ، وتُثبت وجودها ، وتنكر وجودهـا . غير أن الوثوق الحاد بهـــذه الأنا المتعددة هو سبب من أسباب وحشة عميقة .

إذن ، يمر الانسان في مراحل موقتة ، والخطـــأ كائن في اعتباره أنها حالات يعتقد ذاته مركـّزة فيها . لذلـــك يقول مونتين : « أنا لا أصوّر الكائن ... أنـــا أصوّر المرور » (محاولات، ٣، ٢) . والانسان ينسى مختاراً أن قدره البشري هو أن يمشي دائماً ، وأن عجزه الأبدي عن الوصول الى حدود

(١) انظر أوسبانسكي ، الانسان وتطوره الممكن ، ص ١٧ – ١٨ .

قدرته هو الاشارة الى عظمته وليس الى بؤسه ... فالانسان هو هذا اللانهائي الذي يفرُّ من ذاته ، فراراً يجعله دائماً أكبر من القدر الذي يعرفه لنفسه ، ودائماً فوق ما يعمل ، على حد ما يقول لانيو ، في كتابه « دروس ونبذات مشهورة » ص ١٤ — ١٥ .

وهكذا يولد أفراد ، ويتكاثرون بسرعة ، ويأكلون ، ويشربون ويموتون دون أن يحققوا شرطهم في وجود الانسان . والتقصيرات ، في هذا الصدد ، ذات مصادر مختلفة : فالرغبات غالباً لا تتجاوز الكيس اللحمي ، والأعصاب ، والعضلات ، وحسن نظام الأعضاء الوظيفي . والرجال الراضون عن أنفسهم لا يتمنون ، أو هم لا يعرفون كيف يتمنون أن يتغيّروا . أما البعض ، الملتصقون بالعالم المحسوس ، فإنهم غير جديرين بتحقيق الشرط الانساني . وهناك ناس أصبحوا أشياء ، دون أن يموتوا ... وهذا هو تعوُّد قائم بين الانسان والجثمان ... وهذا موتٌ يتمطى على مدى حياة[1] ؛ وتستمر الحال هكذا ما بقي الفرد غير بالغٍ ذاته الغائية ، فيبدو قائماً في انسان مصطنع تحت شكله البشري .

---

(١) انظر سيمون ويل ، الينبوع اليوناني ، ص ١٦ .

في هذا الصدد ، يعرض علم التحليل النفساني طرقاً مختلفة لمواجهة الأنا . والفيلسوف لا يعرف ، اليوم ، أن يبقى غير مكترث بهذا العلم الذي تتسع هالة تأثيره يوماً بعد يوم . على كل حال ، ليس المعلم الروحي طبيباً نفسانياً، ومعرفة الذات ليست نتيجة لتحليل نفساني . هذه المعرفة تفترض فرداً متزناً ، أو ساعياً ، على الأقل ، للتماسك في اتزانه ما استطاع الى ذلك سبيلاً . ومثل هذا الفرد لا يعرف أن يتصرف ، كما يقول ليبوفيتشي ودياتكين ، فـ « يحرر إنساناً من المضادات، المرافقة تحركاته الغريزية ، في جهاز عضوي مبكر الأوان ، ومن النتائج غير المصفّاة من التوطئات التمهيدية[1] . فالوعي وما دونه ، هما من المعطيات المظلمة[2] . والباحث عن معرفة ذاته ليس في وسعه أن يحتقر لا وعيه ولا ما دون وعيه ؛ فدروس فرويد ويونغ تستطيع أن تلقي ضوءاً على بحثه وما فيه من احتمال . وكذلك ، ليس في وسعه أن يغفل اندفاعات لا وعيه العميقة.، التي تتيح له ، بصورة أفضل ، أن يمسك بزمام قدره الخاص، وأن يوقع وجوده إيقاعاً ملائماً وأن يفهم معنى تطوره.

---

(١) انظر اندره غرين ، أبواب اللاوعي ، في مجلة اللاوعي ، باريس ١٩٦٦ ، ص ٣٤ .

(٢) انظر بول ريكور ، الوعي واللاوعي، انظر ص ٩٠٩ .

وكل انسان يصطدم دائماً بما دون وعيه ، ومع ذلـك ، فهو لا يعرف أين يجعل له مكاناً مضبوطاً ؛ لأن وعيه يدحره إذ يحكم عليه بأنه ذو رؤيا مظلمة مبهمة ، لا يتناولها مقيـاس العقل ، وبأنه مفرط في ديناميته . أما برغسون فيقول : بما ان الانسان لا يعرفَ أين يجعل مـكاناً للاوعيه ، فهـو ، لذلك ، كثيراً مـا يُخدع في صحة وجوده فيحـاول نكرانه . وفي نظر لابلانش ، أن اللهجة التي يتكلم بهـا الوعي وما يسبقه تزيد في نشاط اللاوعي دائماً . فـإذا لم توضع معرفة الذات لا في النظام النفسي ، ولا في النظـام الخُلقي ، فلا بد ، مع ذلـك ، من الرجوع الى المنطلق في الأمر ، ومن امتلاك أدوات جيدة ، بصورةٍ مـا ، قبـل محاولة المغامرة لمعرفة الذات .

طرائق وتقنيات

أن تصير رجلاً فتعرف ذاتك ، يعني أن تأخذ ذاتك مأخذ الإدراك ، وأن تتعلمها كمهنة . وتحقيق ذلك يبدو كأنه فتـح ، والباحث الذي يتناوله يجب أن يحيا طبقاً لبحثه ، وإلا فليس في مستطاعه أن يتعرض له . وبفضل بعض التقنيات وبمعونـة معلـم ، يعني مربٍ نفسي سبق فاكتشف معرفة ذاته ، يمكن

أن نجتاز بعض المراحل ؛ وفوق ذلك ، لنا بالنصوص المقدسة الكثيرة الاختـــلاف ، والأساطير الميثولوجية ، والخرافات ، أقاصيص ذات مغازٍ اختبارية تقدّمها للانسان السائر نحو ذاته. وبالرجوع الى ما تقدّم ذكره ، يستطيع هذا الانسان أن يضع نفسه داخـــل التطور الذي يتابعه . وحالات من الأنواع التي ذكرناها تُعتبر ذات أهمية كبيرة .

هذه التقنيات تتناول الجسد والنفس . وهي تخاطب أيضاً الذهن الذي يصنّف مستنداً الى الأدلة العقلية ، والفطنة التي تختار وتقرر ، وتخاطب الضمير الذي يتهذب ويبني نفسه على أساس من استجابة الانسان لشرطه الخاص . وإذا كانت هذه الوصفات التقنية قادرة ، بصورة أكيدة ، على إعداد الانسان للقاءٍ مستقبلٍ مع ذاته ، فانها لا تعرف كيف تؤمّن له نهاية غائية . ومع ذلك ، فان الطرق المعتمدة تقوم بدور هائل على صعيد النباهـــة والاحتمال المشارك بين النفس والجسد . أما المسلكيات الجسدية والذهنية ، فانها تتيح المجال للحصول على رقابة جسدية سواء أكان المقصود تصميماً سلوكياً أو تصميماً على جانب من الذكاء والدهاء . والجسد هو الوسيط الذي يؤمّن وجود القوى ، والتحرّكات الداخلية ، ويبقى حاضنها الدائم ؛ وخارج أوضاع الجسم المختلفة ، التي تحـــدّد تغيّراً في القوى

المحددة نوعيات الافكار والاحتمالات، يستطيع الرجل ان يمارس رقابة تتناول إيقاع التنفس والقلب . والطرق التي تمثلها اليوغا والهاتايوغا ، المارستان في الهند ، أخذ استخدامها في أوروبا ، يزداد يوماً بعد يوم . ففي نظر الهندوس ، الأنا تشبه عقدة ، وهذه العقدة تنحل ، فالجسد يعود الى مادته الكونية ، والعنصر الذهني الى الذهنية الكونية ، الخ . والانسان الموضوع يفهم كم هي وهم خادع هذه الذات التي يملكها . واليوغا تستطيع أن تصبح سيّدة جسده وذهنه ، ولكنها تستطيع أيضاً أن تتنكر للانفتاح الروحي الماثل في وجوده .

وهناك التقليد الروحي المستند الى فلسفة ظهرت في جبل أثوس[1] ، الذي عرف عهده الذهبي بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر ، فهو تقليد تميّز بمنزلة خاصة بين التقنيات النفسية الجسدية ، والبحث الرئيسي الذي هو إيجاد مكان القلب ، واقامة سلام داخلي فيه يكون ينبوعاً لحياة روحية ، وهكذا يتم الاتجاه بالنفس نحو النعمة . وهذا السلام لن يكون فاقد الفعالية ؛ بل على العكس ، سيكون سيّداً في فعاليته ، ولكنه

(١) جبل في مقدونيا اليونان ، عرف بالأديار التي تأسست فيه في القرن العاشر ، واستقلّ رهبانه الارثوذكس استقلالاً ذاتياً عن اليونان . مشهور بمخطوطاته وأعماله الفنية . (المترجم)

يحتمل أن يثير معارك لا تنتهي ، وهذا ما يتضح جيداً لقارىء أقاصيص « صلاة الجمال » . لذلك فإن الرياضة الروحية تلعب دوراً هاماً على صعيدي الجسد والنفس ، وهي ليست غاية ، ومهمتها تحرير الانسان من قيوده والحوائل التي تعترضه ، كما يفعل ذاهبٌ في سباق في احدى مراحل شوطه إذ لا يكتفي بأن يؤمّن الاستمرار في سباقه ، ولكنه يتنبه لغذائــــه وأهوائه ويطلّق كل ما يمكن أن يلحق ضرراً بمهمته ، وبالتالي ان يجعله في وضعٍ سيىء بطبيعته . ورواد الفضاء كابدوا الكثير من التهيؤ الصعب قبل أن يستطيعوا السير في الفضاء بعض دقائق ، وهكذا فان العبور من الغلظة الى المرونة ، يحتاج الى إعداد طويل الأمد ، يعني العبور من الصعيد الجسدي الى الصعيد الروحي .

والتقنيات التي تلائم النباهة تقتضي استقراراً في النظرة البسيطة مجردة من كل طيش . وطوائف الأفكار ، والتماثلات التي ترافق الفكرة الشاردة كلها تتحطم أمام الصمت الداخلي الذي يسود ، وينزع الى ان يصبح حالة دائمة .

إن أكثر التمارين التي اشتهرت ، في ما يتناول البحث في معرفة الذات ، هي تمارين اليوغا . وعلى الرغم من أن هذه التمارين تتخالف في ما بينها ، فانها ذات نقاط تماسّ متماثلة ،

لأن لكل طريقة من هذه الطرق ، نشاطاً روحياً ذا انعكاس جسدي ونشاطاً جسدياً ذا انعكاس روحي . وفي هاتين الحالتين لا تستخدم هذه التقنيات دون حضور مرشد . وبسبب هذه الطاقات التي تحرّرها هذه التمارين، فانها تصبح ذات خطر مزدوج على الجسد والذهن إن هي مورست دون أية رقابة . لأن المقصود بها ليس خلق قوى جديدة ، ولكن إيقاظ قوى ما تزال نائمة .

وهوذا نحن نقدّم كمثلٍ بحثاً طاويـًّا محدثاً بعنوان « سرّ الزهرة الذهبية » . وقد ترجم هذا النص د. ولهلم ، وشرحه يونغ ، وقدّمه ميرسيا إلياد[1] ، وظهر مطبوعـــاً حديثاً[2] . والطبيعة المثلى للحياة غير البادية للنظر توجد محتواة في نور القلب ، وعلى هذا النور القلبي تحاول العينان ان تستقرا عندما تنظران الى الداخل . وعند إطباق الجفون تنظر العينان مشعتين على الجو الداخلي . وعندئذٍ يستيقظ النور الذي في القلب ويدور في داخل الانسان . وتفتح الزهرة الذهبية ينطبق

---

(١) تجسّد الشيطان والازدواج الجنسي ، باريس ، ١٩٦٢ ص ٥٥ .

(٢) سرّ الزهرة الذهبية أتبع بـ « كتاب دار الضمير والحياة » ، ترجمة ليو تسي هُوا ، مع مقدمة لبيار كورون ، باريس ١٩٦٩ .

على الاختبار الضوئي . وهكذا يجد الانسان الموضوع نفسه مُساقاً الى اكتشاف ضوئه الخاص ، يعني ذاته .

والقلب هو عبارة عن العضو المرِن الذكي، ففيه تولد الحواس الداخلية وتتحرك نامية . و « عندما يكون القلب مرِناً ذكياً يكون التنفس كذلك ، لأن كل حركة صادرة عن القلب تولّد طاقة تنفسية »[1] . فالقلب والتنفس همـا في ترابط وثيق ، وإيقاعاهمـا يترافقان في بحث عن الضوء الذي ينظم الحواس الداخلية . و « كما ان للعين نورها فللأذن نورها أيضـاً . واذا كان نور العين متحداً بنور الشمس والقمر في الخارج ؛ فإن نور الأذن هو الزرع الموحد للشمس والقمر في الداخل . وهذا الزرع هو ، إذاً ، النور ، في شكل مبلور » . وتفهُّم (الأذن) ووضوح (العين) هما متماثلان في كونهما نوراً .

في عُرف الآباء اليونان ، الأذن ترى وتلمس ؛ وكذلـك العين . وفي هاتين يوجد الحسّان الأساسيان اللذان فيهما توجد الحواس الأخرى . وفي الانطواء على الذات ، وفي السكوت يتاح للأذن وللعين أن تتوسعا ، إذ تصيران شيئاً فشيئاً أكثر مرونة وذكاء . ولهذا قيـل إن القلب يسمع ويرى ، ويتذوق ويخفق ، وإن له حاسة شم .

---

(١) سرّ الزهرة الذهبية ، ص ٧٠٩ .

هناك طريقة أخرى تنتهي بنا الى التأمل يقترحها علينا حوار « المأدبة » . ففيها بقي سقراط واقفاً ، مدة ساعات ، وقد رأيناه فيها ، نهاراً وليلاً كاملين ، ساكناً ، متمركزاً ، غير شاعر بالبرد ولا الجوع : كان يتأمل . فهل كان يستخدم تقنية الانطواء على الذات ؟ الأمر ممكن إن نحن صدّقنا ما جاء في « الأسراب »[1] . ففيها يطلب الشيخ ستريبسياد من سقراط أن يعلّمه . فأشار عليه سقراط أن يتمدّد على جلود الحملان مبسوطة على الأرض . فالمقصود ليس الاستراحة ، ولكن السهر بكل نباهة . وقد توجهت هذه النصائح في صيغة أنشدتها جوقة « الأسراب » ، ثم تلاها سقراط نفسه في الشكل التالي :

جدّ في فكرتك ، واعتبر ، وتلفّت الى كل ناحية منطوياً على ذاتك . واذا وقعت على صعوبة فاركض فوراً الى نقطة أخرى .

يطالب سقراط بالشجاعة ويوصي بها ، ويطالب بتغطية الرأس ، وبممارسة نوع من اللّحو أو القشر في مخاض فكري مرن ذكي ، وأن نفرّق الأجزاء ، وأن نمتحن الأشياء . ويوصي أيضاً بألاّ نبالغ في التمركز ، وبألا نعيد أبداً فكرتنا الى

(١) تمثيلية ساخرة لـ أريستوفان (٤٢٣ ق. م.) خصّ بها مؤلفها سقراط بلذعات حادة . (المترجم)

ذاتها ، فيقول : « أتركها قليـــلا في الهواء كأنها زيز أمسك بخيط رُبطت به إحدى أرجله»[1] (٥ ، ٧٦ ، ١٠٩) . والشيء الأساسي ، في هذه التقنية ، يُختصر هكذا: الانفصال عن العالم المحسوس لكي يستغلق الانسان على ذاته في حياة داخلية تتكاثف شيئاً فشيئاً ، ويزداد نقاؤها تدريجياً ، لـكي يمضي في بحثه من الخاص الى العام .

ولنحفظ أيضاً هذه الفقرة الغريبة لديكارت ، مأخوذة من أول «تأمله الثالث» ، والتي يعرض فيها طريقة خاصة بالتمركز الذاتي :

« سأغمض الآن عينيّ ، وسأسد أذنيّ ، وسأزيغ كل حواسي ، وسأمحو من فكري كل صوَر الأشياء المتجسدة ، أو على الأقل ، سأشهّر بأنها كلها باطلة خادعة ، إذ لا حول لي على إجراء ما توهمت صنعه ممكناً ؛ وهكذا سأكتفي بمحادثة ذاتي ، وامتحان داخلي ، وسأجتهد في أن أزداد معرفة بذاتي ، شيئاً فشيئاً ، وأن أصبح أكثر أهلية مع نفسي »[2] . وأردف قائلاً : « لقد عوّدت نفسي ، في هذه الأيام الماضية ، أن تفصل مـا بين

(١) انظر كل هـــذه المسائل والآراء الثمينة لـ أ. – ج. فيستوجيار ، « تأملات وحياة تأملية ، على طريقة أفلاطون » ، ارجع نفسه ، ص ٦٩ .

(٢) « التأمل الثالث » .

ذهني وحواسي .. حتى انني صرت قادراً الآن على أن أتحوّل بفكري ، دون صعوبة ، عن الأشياء المحسوسة والمتصورة » .

وانه لمن المستحسن أن نقارب من هـــذا النص الصفحات الأولى من « محادثات ما ورائية » لـ مالبرانش ، عندما أراد أن يشرح تأملات ديكارت ، في « مدخل الى عـــلم الظاهرات » لـ هوسير ، تـكلـّم أولاً على هذه الضرورة لمن أراد أن يصبح فيلسوفاً ، وهو أن ينطوي على نفسه ، داخل ذاته ، وأن يحاول قلب كل العلوم المقرّة حتى اليوم ، وأن يحاول بناءها من جديد .

وعند انطلاق هوسير ، من هذا الواقع ، ذكـّر بـ « عودة ثانيـة الى الذات » يعني « العودة الى الذات بتفكير نقي » [1] ؛ وطريقة الشك هنا ملاءمة ضرورية . وأخيراً ، نذكـّر بأن مين دي بيران أبدى ارتيابه ، مشيراً الى أي حدّ تستطيـع بعض الحالات أن تعدّل في الاحتمال الانساني ، عندمـــا كتب ما يلي :

يعرف المنوّمون والصوفيون جيداً بعض الوسائل الخاصة ،

(١) انظر ادمون هوسّير ، « تأملات ديكارتية » ، « مدخل الى علم الكائنات » ، ص ٢ .

في بعض الحالات ، للتعديل في النفس أو في العضو ، بصورة تغيّر طريقة الاتصال ، ولكن هذا كله ما يزال مظلماً ، وعرضة لطائفة من الشكوك وتجاوزات المعتاد[1] .

ولا بد من التذكير أيضاً بقولٍ لديكارت جاء فيه : انه بفضل معرفة الانسان نفسه، يصبح طبيب ذاته الخاص. ونحن نعلم ان ديكارت تحاور مرات كثيرة وكريستين الملكة الاسوجية، ولعله أخذ عنها هذا الرأي الذي يرويه مرتين . وفي الواقع ، ان الملكة كريستين كانت تنقل هذه الكلمات لـ تيبار ، الذي نعرفه بواسطة سوياتون ، القائل :

ان كل انسان قضى ثلاثين سنة من حياته يجب عليه أن يكون الطبيب الخاص بذاته .

وفي رسالة وجهها ديكارت الى الماركيز نيوكاستيل ، أوجز قائلاً :

... إنه لا يوجد إنسان يملك قليلاً من الفكر ، ولا يستطيع أن يميّز النافع من الضار بصحته ، شرط أن يتعهدها بالعناية ، فلا يعرف أكثر الأطباء علماً أن يعلموه أكثر مما يعرف عنها .

نضيف الى ما تقدم قول مونتين في محاولته « في الاختبار »

---

(١) « محاولات جديدة في الانثروبولوجيا » ، النص الثاني، ص ٣٠٦ .

إذ يورد كلمات لـ تيبار[1] هـذا نصها : الانسان الذي يراقب نفسه دائماً يعرف ماذا يمكن أن يكون الاحتمال الجسدي الذي يجب أن يتوفر له لسلامة صحته ، ويعرف أيضاً المسلكية التي تلائمه ، والهامش الإفراطي الذي يُجيزه لنفسه دون أن يسبب لها ضرراً .

المربّي الروحي

في حدود بحث الانسان عن نفسه ، يخاطر بأن يمسك ذاته في نطاق دنسها ، ان هو رفض تعليم الحكماء ، الذي يقدّم له نقاط أدلّة تتيح له أن يقود خطاه في طريقه . ولقد جاء في كتاب « النقيّ والدّنس » لفلاديمير جانكيليفيتش ، في الصفحة السابعة منه ، قوله : « ان الدّنس وحده في وعوثة مسالكه ولا إستوائها ، وفي مفارقاته وأخلاطه يقدّم مماسك لمعرفتنا » . وإذا كان المهد الخارجي له أهميته ، فذلك لأن الانسان غالباً ما يكون عاجزاً عن التماسّ بذاته . ومتى توفرت هذه العلاقة فإنه يعلم ما يجب أن يفعل . امـا أن يحتفظ الانسان بمعلّم له مدة وجوده كلها ، فهذا يعني تقديمه شاهداً على ضعفه وبقـائه

---

(١) انظر في هذا الموضوع ب. - م. سكوهل ، « دروس افلاطونية » . باريس ، ١٩٦٠ ، ص ١٦٨ .

قاصراً دائمـاً . فالشجرة الفتية تحتاج الى سند ، وإذا تُرك الى جانبها بعد أن تكبر فمعنى ذلك نكران لقوّتها وقدرتهـا . والمهدّد ، متى كان مربياً روحياً ، فإنه يوجه : دون أن يملك القدرة على إضاءة عين لأعمى (انظر ، الجمهورية ، ٧) ؛ ولكنه ينطلق من العضو الكائن ، فيتمنى أن يُديره الى الاتجاه الذي يلائمه . ولذلك فإن المربّي ينسحب عندمـا يصبح المربّى في غنى عن سماع دندنة زُنبور ، وعن تلقي صدمة مزلزلة لكي توقظه أو تشلّ عزيمته . إنه يعلن للغير ما يفكّر به ، ومـا هو ، وما يستطيـع أن يصير ؛ فكأن المربي كان مرآة المربّى[1] ، أو هـو ، في شكل آخر ، ضميره الحي . ونوره يلتقي بالنور الوهمي الذي يحمله في ذاته الانسان المتعرّف نفسه .

ولكن العلاقات بين الموجِّه وبين الموجَّه يمكن أن تكون صعبة ؛ وفي هذا يقول سقراط :

رأيت أناساً بلغ بهم الغيظ مني درجـةً جعلتهم مستعدين لعضّي ، وذلك لأنني انتزعت منهم رأياً تجاوزوا فيه حـدّ المعقول . وهم لا يصدقون أنني لم أفعل ما فعلت إلا لأنني لا أسمح لنفسي البتة أن توافق على الخطأ ، ولا أن تُخفي الحقيقة .

(١) انظر في هذا المجـال زوجيه غوديل ، « الاختبار التحرّري » ، باريس ، ١٩٥٢ ص ٢٩ .

المهدون الحقيقيون عددهم قليل جداً، ولذلك نرى الأفضل ألا نحاول البحث عنهم أبداً ؛ ومن رأى أنه في حاجة إليهم فليطمئن الى التقائهم دائماً في طريقه . والمعلم الرديء ليس أقل خطراً من الطبيب الرديء ، فهذا وذاك يستعجلان الموت ، جاعلين من الانسان الموضوع جثة فاقدة الحياة . وفي هذا تقول سيمون ويل : « إن انساناً أعزل عادياً يصوّب إليه سلاح يمسي جثة هامدة قبل أن يمسّه السلاح »[1] . وقد سبق لها أن قالت :

من القدرة على تغيير إنسان الى شيء بإحداث موته تستحدث قوة أخرى ، فيها من عجيب التأثير ما يختلف كل الاختلاف عن تلك التي تجعل من شيء انساناً يبقى حياً[2] .

ولقد كانت الإدارة ، في العصور القديمة ، ذات دور هام . وفي هذا الصدد، يتعرض نيسياس لسقراط، وهو يثير في مخاطبه امتحان حياته ؛ فـ « الأسراب » تصف سلوك سقراط قائلاً لتلميذه : « لننظر ، إكشف لي عن ميّزاتك » (٤٧٨) ، وهكذا ألزمه أن يتوسع في انفتاحه الذهني . والفيلسوف ، بقدر ما يكون حكيماً ، يؤمّن دور المدير : كما كان افلاطون

---

(١) « الينبوع اليوناني » ، باريس ، ١٩٥٣ ص ١٣ .

(٢) المرجع نفسه .

الى جـانب دنيس الثاني السرقسطي . وابيقور كان ، في الوقت نفسه ، طبيباً روحياً ووسيطاً بين الآلهة ومَن هم في عهدته . أما أبيكتيت فقد كان يُدير تلاميذه على طريقـة فيثاغوراس ، فكان يغربل أفـكارهم وأعمالهم . وأما سينيك فقد كان يعتمد امتحان الضمير ؛ و « تأملات » مارك أوريل تستخدم كدليل مرشد . فـكان التلميذ المُعدّ يصبح معلماً : وهكذا كان افلوطين بالنسبة الى بورفير ، وبورفير بالنسبة الى جامبليك .

والسؤال المطروح الآن ، هـــل يحتاج كل الناس ، المهتمين بمعرفة ذواتهم، الى دليل مرشد؟ عن هذا السؤال يُجيب سينيك بما يلي :

بعض الناس توصلوا الى الحقيقة دون مساعدة أحد ؛ فكان أن اختطّوا لنفوسهم الطريق ... وآخرون احتــاجوا الى مساعدة؛ فإنهم لا يتقدّمون إن لم يسر أحدٌ قدّامهم ، ولكنهم يعرفون أن يتتبّعوا ... وهنـــاك فئة من الناس... لا يكتفي أحدها بالدليل المرشد، لأنه تحت السيطرة المضادّة... فيستدعي عرّيفاً ، أو على الأصح ، مُقيلاً من عثاره (لوسيليوس ، ٥٢ ، ٣ — ٤) .

وفي أثر المعلّم يقول إبيقور ، وقد تراءى له ان ذكرى المعلّم تبقى ماثلة أمام التلميذ : « إن ذكرى المعلم دائمة الوجود

أمام عيني التلميذ فكأنه يحيا تحت مراقبة نظره ... » (المرجع ذاته ، ١١ ، ٨ - ٩) .

وكان من تأثير هذه العلاقة أن ورث الرهبان الشرقيون صفة « الأب الروحي » يقوم بموجبها بدور مراقب الضمير ليس بالنسبة الى الاكليريكيين فقط ، بل بالنسبة ، أيضاً ، الى العلمانيين . وعند آباء الصحراء ، يكون التلميذ ، في الغالب ، خادم من اتخذه في عهدته روحياً . والمعلم ، الخبير في الفن الروحي ، لا يكون بحكم الضرورة موسوعياً ؛ فعلم الله يكفيه ليقوم بدوره . أما في الغرب ، فإنه على الرغم من أهمية المسؤولين ، لا نلاقي هذه الأجيال الروحية التي تتغلب على الأجيال المادية ، كما هي الحال في الشرق ، وهي حالة لا تقتصر على المسيحيين ولكنها تتعدّاهم الى المسلمين .

والصوفي يعتبر نفسه كمنفي ، وهو يبحث مجدّاً عن مرشد روحي يرسم له طريق العودة نحو مصدره . ومهمة النبي قائمة في « فتح السبيل الى الحقيقة الروحية المنشودة » . وبين المهدي والهادي (الشيخ) الصلة وثيقة ولا يمكن أن تنحل ، وعند الشيعة ، تقوم العلاقة مع الإيمان الذي هو المعلّم غير المنظور . وطريق العودة هذه لا تتحقق باعتبار إله مشترك ؛ فالإلهي منقطع عن الشرك ، والرجوع يعني ملاقاة السيد الخاص ؛

والفردية الروحية دائماً مؤمّنة . وهذه الفردية لا تتعيّن في «الأنا الاختبارية المتمثلة في – النفس الأمّارة – النفس النازعة الى الشهوة التي لا تعرف وازعاً ، ولكن ... في « الروح القدس » في الانسان ، في الأنا العليا السابق وجودها ، والتي يجب تحريرها أو استعادة غزوها » . وكل كائن يعاني في ذاته وجوداً إلهياً بصورة خاصة به ؛ وكل توحيد إلهيّ يستند الى القدرة الشخصية .

ففي الهند ، كل فردٍ يتمنى ان يتوصل الى التحرر ، يعمل بتعليم حكيم . ومعلمو الهند الكبار قد أعدوا أجيالاً من التلاميذ . فحبُّ الغير المستيقظ لا يكرس للعزلة وللتأمل فقط، ولكنه يتحرك بالشفقة أيضاً . والبوذيساتفا[1] تستبعد امتلاءة النرفانا وحلاوتها لتكرّس ذاتها للغير . فحبّ الغير « حارس من لا حماية لهم ، ومرشد للمسافر ، ومركب ، وبئر ، وينبوع ، وجسد لمن يبحث عن الضفة الثانية »[2] . وحكمة الهند تتمتع بشهرة كبرت الى حد أن كثيراً من الأوروبيين يتركون وطنهم

---

(١) حالة من الكمال ، عند الهنود ، إذا بلغها الانسان أعفي من التقمّص . (المترجم)

(٢) ل. دي لا فالئيه – بوسّان ، « البوذية » ، باريس ، ١٩٢٥ ص ٣٠٣ .

ليتابعوا مدة سنوات ، أو مدة حياتهم كلها تعليم أحد الحكماء الذين قلّ أمثالهم جداً في أوروبا ، أو قلما يعثر لهم على مثيل .

المهم هو أن نعلم ، لماذا البحث عن معلّم ؟ الجواب : يجب أن يكشف عن أسباب انتظاره صفاء لا بدّ من وجوده . فهل هي الحاجة الى لفت الانتباه الى الذات واحتباسه عليها ، أم هو الضعف الذي يتمنى التعزية ، أم هو فقدان القدرة على تحمُّل العزلة الخاصة ؟ هذه الأسباب المختلفة يجب أن تنحّى بحزم وشدّة . والحالة الوحيدة ، التي فيها يُفترض وجود ممهّد ، هي حالة اختيار طريق تحرّر ، كما تتراءى في مفهوم معنى البحث عن المطلق ، أو عن الكمال ، وهذا ، كما يجب أن يُفهم ، لا يعني ، بحكم الضرورة ، طريقاً دينية . فعلى صعيد البحث الداخلي ، نرى ، لمن ألزم نفسه السير على ممر مجهول ، أن ينتصح بإرشاد إنسان ذي خبرة ملموسة ، عارف بعجائب مغامرة من هذا النوع ، مُلمّ بدفع مخاطرها . وعلى كل حال ، ان خبرة الممهد الشخصية تبدو غير كافية ، ومن محسّنات الموقف أن يستفيد من تعرّفه تلميذه الداخل في عهدته ، تعرّفاً دقيقاً ، وإلا فإنه يجرّ تلميذه الى طريق لا تلائمه . ولا يقتصر تعرّف حال التلميذ على فتح قلبه . فهو أعمى يخاطر بأن يخدع نفسه في سعيه الى معرفة ذاته . وبما انه سيء المعرفة

بذاته ، فكيف يستطيع أن يصف هذه الذات وصفاً صحيحاً ؟
ونذكر ، هنا ، أن تحرّكه واقع دائماً تحت تأثير حوادث خارجية كان يزجّ نفسه فيها ، وكأنه دولاب يدور في الفراغ ، حتى أدرك ، على الرغم من حسن إرادته ، أنه لن يتمكن من الإمساك بنقطة معينة في ذاته . فمن حقّ الممهِّد على تلميذه أن يكشف له عن كل شيء بصدقٍ كامل، دون أي تحفظ أو خجل، وألا يُبقي سراً مكتوماً . أمـــا المعلّم فعليه أن تكون في مؤهلاته هبة قراءة القلب . وهبةٌ روحية كهذه جاءت هبة مميّزة للمعلمين الأكفاء . وإذا كانت هذه النعمة مفقودة ، فعلى المعلّم أن يراقب تلميذه ، وأن يسأله ، وأن يحادثه ، وأن يمزق بتأنٍ الغشاوات التي تغطيه عن تحفّظ أو تهيّب . أما اذا كانت قاعدة كل اتجاه مماثلة غيرها من القواعد الاتجاهية ، فإن العلاقة بالتلميذ تكون علاقة محض خاصة باعتبار المِزاج ، ومجمـــل النزعات والعواطف ، يضاف إليها قدرة التلميذ الروحية . ولا شك في ان الاتصالات البسيطة المليئة بالمحبة تخلق الثقة وتتيح للتلميذ أن يشحن التعليم الذي تلقّاه بطاقة دينامية .

وعندما يستطيع المعلّم أن يكتسب معرفة دقيقة بتلميذه ، فإنه يتمكن من أن يتتبعه عن كثب ، ومن أن يقوده دون أن يحتاج الى إظهار هذه القيادة. واجتياز المعلّم هذا الشأو يفترض

أن يكون التلميذ حقاً ملتزماً الطريق المختارة ، وأن يكون قد توصل الى نوع من الاستقرار . فـإذا حدث انفصال مفاجىء وقع التلميذ في مصاعب مأسوية لا يستطاع استبـاق النظر في عواقبها . وفي الواقع ، لا يستطيـع غير قلّة من الرجال أن يديروا تحرّراً شخصياً منقوصاً، بصبر يدركه الملل أمام الضعف والاستعداء الناتـج عن فقدان الاتزان ، وفقدان التفكير ، والوقت، والمثابرة . ورجل الواجب الضميري، الذي لم يتجاوز النطاق الخُلقي ، لن يكون غير مرشد رديء ، لأنه ما يزال ينتسب الى عالم الازدواجية . والذي يستطيع أن يكون مرشداً ممهّداً هو الانسان ذو المستوى المنسوب الى «الضغط المعنوي» ، ضغط الروح .

في استطاعة الرجال والنساء أن يقوموا بمهمة « الأب » أو « الأم » الروحيين . وإذا كانت أكثر الرصانات بدائية يجب أن تُحترم ، كأن نُدخل الازدواجية الحياتية ونعطيها أهمية ، فإن هـذا يُعرّض لإفساد كل شيء . ومن يجب أن يأتمنه التلميذ على نفسه ، ليس رجلاً ولا امرأة من هذا النوع ، ولكن المؤهل لهذا الإئتمان إنسانٌ نوراني له من شفافيته ما يؤتي وضوحاً ليس له في حدّ ذاته . أما المعلّم الذي يقف جنس تلميذه حائلاً دون تعمقه ، أو التلميذ الذي يقف جنس معلمه الروحي حائلاً دون

استيفاء الوضوح، فإنهما يضعان نفسيهما على صعيد من الازدواجية التي لم يبقَ لها من مكان لسوء نوعيتها . وفي مثل هذه الحال نجد المعلم والتلميذ يُفسدان كل اتصال أو تبادل علاقة بضياع حريتهما. فالإدارة التي يجب أن تتركز ، في أمرهما المشترك ، لا تكون إلا فوق الاعتبارات الجسدية ، وإلا فمن المفضل ألا تكون؛ لأنها إن تزعزعت أصولها فلن تعطي غير رديء الثمار .

والمعلم المهد الأفضل ، أو على الأصح المعلم المهد الحقيقي الوحيد، هو ذلك الكائن في ذات الانسان . إذ لا وجود لمركز، ولا لمكان حقيقة ، خارج ذات الانسان . فالمرء يستطيع أن يأتي بمعلمين من الخارج ، وأن ينصرف بكليته الى قراءة نصوص متعددة وأن يبقى ، مع ذلك ، في جهله . فالمهم بالنسبة إليه أن يطرح ، في ما بينه وبين نفسه ، السؤال الأساسي وأن يصغي الى الجواب . وعندما يسمعه ، يكتشف ان بحّاره الحقيقي هو داخل ذاته ، في هذه السفينة المقدسة التي أسماها دانته الجهاز السري اللاقط. من هنا تتأتى طاعته الداخلية، هذه الطاعة التي أجادت الكلام عليها سيمون ويل ، إذ قالت : انها المستجيب لسبق نظرة عميقة .

هدف التعليم هو تعلـُّم سكوت الحواس والأهواء ، ومراقبة الخيال بغية التوصُّل ، قليلاً قليلاً ، الى القطاف العميق الذي

يسمح بتمرين النباهة تجاه الحقيقة الداخلية . فيصبح التفكير والنباهة توأمين ، أو ما هو أفضل ، على حد قول ليبنتز ، في « محاولات جديدة » ، وقد أقام الدليل : التفكير والنباهة يحدد واحدهما الآخر ، فالتفكير هو النباهة لما هو في داخلنا . وبالانفتاح على الحقيقة الداخلية ، ينفتح الانسان على ذاتـــه ويكتشف معلـّمه الداخلي .

وسواء أقبلنا أم رفضنا هذا « المعلـّم الداخلي » ، على اعتبار أنه صوت إلهٍ داخلي أو انه صوت قدر متحكم يعطي أوامره ، أو انه صوت الضمير ، فانه يبقى ان كلاً من هذه الأصوات يملك ، في حد ذاته ، القدرة على أن يأخـــذ في التماس بهذا الحضور .

ولقد أطلـــق سقراط على قدره هذا أسماء مختلفة ، فقد سمّاه : « شيئاً شيطانياً » أو « شيئاً إلهيـّاً » ؛ غير انه يستخدم دائماً في شكل لاشخصي ؛ فهو إلهٌ داخلي يعطي إنذارات ، معبـّراً عن ذاته بصورة زاجرة ، مظهراً ، في الغالب ، شكلاً لا يُرَدّ ولا يقهر . في أثناء محاكمته ، وبحضور قضاته ، أكد سقراط حقيقة هذا الصوت الداخلي الذي لاحقه دائماً . لقد أثبت وجوده وبرره حتى امتحانه الضميري الأخير ، وكان يشعر بارتياح عميق وليـــد طاعته لذلك المرشد الداخلي في

انسانه . وهناك آخرون أكدوا مثل هذا : فجورج باستير كرّس صفحات كثيرة لهذا الصوت السري [1] ، و ف. أجير ، بعد ان امتحن الكلمة الداخلية قال ، في صدد الكلام ، على هذا القدر السقراطي لهذه « الحوادث الضميرية » ، إنها تمثل تعبيراً داخلياً ، عندما يتميز بعضها عن البعض الآخر ، ما لم تكن حيوية النفس كبيرة جداً الى حد أنها لا تسمح بتفسير كل شيء [2] .

هذا الصوت الضميري ، وهذا الاله الداخلي نجدهما على الصعيد الديني الأساسي عند مالبرانش . فموضوع « المعلم الداخلي » الذي لمح اليه إنجيل يوحنا (١، ٩) قد عُني بشرحه ، بصورة خاصة ، كليمان الاسكندري ، وخاصة أوغسطينس ، ولكنه مع مالبرانش اتخذ بُعداً جديداً . والمهم هو أن يدخل الانسان نفسه وأن يصغي اليها : هكذا علم « الإبن » تلميذه ؛ وإذا لم يتلقَّ الناس تعليماً مماثلاً ، فإن هذا التفاوت ناتج عن اختلاف نباهتهم : فكل منهم يتلقى وفاقاً لطاقته . من هنا تولّدت ضرورة الاستمرار في الاستفهام من الحقيقة الداخلية ، واتّباع تعليمها . ففي السكوت والاعتزال، نحصل على الجواب

---

(١) لحظة سقراط التاريخية ، باريس ، ١٩٣٩ ص ٢٣٣ .
(٢) الكلمة الداخلية ، باريس ، ١٨٨١ ، ص ١٥١ .

الذي «لا يفارقنا أبداً والذي ينير ظلمتنا دائماً. انه يتكلم بصوت خـافت ، ولكنه صوت مسموع ؛ انه يضيء قليلاً ، ولكن ضوءه نقي . لا ، ان صوته قوي بقدر مـا هو مسموع ؛ وان ضوءه ساطع ولامع بقدر ما هو نقي ؛ ولكن أهواءنا تمسكنا وتبقينا خارج ذواتنا ، وبواسطة ضجيجها وظلماتها ، تمنعنا عن ان نتعلّم بصوتها ونستضيء بنورها» (من «البحث عن الحقيقة» ٥ ، ٤) .

الانصياع للواجب هو في الأمانة لهذا الصوت ، والبُعد عنه هو ، في حقيقته ، رفض لاتباع دعوة الذات .

ومن أراد بديلاً جزئياً في غياب هذا المعلّم فبإمكانه أن يجده في جمال الطبيعة ، وسكون بحيرة ، وعنف تيّار ، وذروة ثلجية ، وصحراء رملية أو حجرية ؛ فهذه كلهـا تُعين على الانخطاف الى ما وراء رؤية العين ، وتعليمها هو الجمـال عينه . وعلى هذا الجمال الممتع يجد الانسان نفسه محمولاً الى مستوى آخر .

المدارس ودورها

سواء أكان الأمر يتناول « بيوت الحياة » في مصر القديمة أم مراكز استشفاء فيلون [1] ، فإن الناس ، في كل وقت وفي كل

(١) يوناني الأصل ، ولد في الاسكندرية (١٣ ق. م. — ٥٤ ←

عهد ، ألـّفوا جماعات محاولين أن يحيوا حياة كاملة . والخطـأ الاعتقاد ان المقصود تناول الناس المتفوقين وأن نحوّلهم الى مرتبة ملائكية . فصفتهم الجذرية قائمة في تركهم كل مـــا هو غير أساسي ، بغية التفرغ للخدمة الإلهية . ولكن اختيـاراً كهذا يبدو صعب التحقيق . واذا كان كل مـــا يؤول الى الكمالين الروحي والجسدي ملائماً لتطهير الجسد ، والقلب ، والذهن ، فإن المصاعب تزداد نسبة إعمال الذكاء والمهارة فيها بقدر مـا يزداد ارتفاع مستواها . غير ان المشاغل الخارجية، حتى أكثرها اعتيادية وسطحية ، من مثل الاشتغال بكسب العيش ، تفصل الانسان عن غباوته وتعينه على أن يحقق اتزانه . والمعتزل الذي لا رابط خارجي له يفقد كل منفذ للخلاص وكل مستند خارج اتحاده بما يفوقه . وإنسان كهذا يستطيـع أن يبلـــغ في العمق أقاليم مظلمة ومضيئة لم يبلغها ناس آخرون لجهلهم إياها .

وفي استطاعتنا أن نتساءل اذا كانت المنـــاسك الشرقية ومدارس الأديار المسيحية تساهم في معرفة الذات أو لا تساهم فالإقامات الطويلة في بعض المناسك ، وقراءة النصوص والتأمل فيها، من التي تُعِدّ رهباناً مسيحيين (كاثوليكاً أو ارثوذكسيين)

← ب.م.) ، فلسفته خليط من الافلاطونية والتوراة . كان ذا أثر على الافلاطونية المحدثة وعلى الأدب المسيحي . (المترجم)

كلها تبدو غير كافية للكلام على هذا الموضوع بدقة . ولهذا فإن الفكر التي ستلي تمتحن المسألة من الخارج ، أي ان الامتحان سيكون جزئياً .

ولقد بقيت المناسك ومدارس الأديار أجيالاً مشاتل حكماء وقديسين . فكانت مثل هذه النتائج تبرر وجودها وتثبت قيمتها . وفي مختلف هذه البيئات ، نجد ان كل شيء يعمل لخير الحياة الداخلية والبحث عن المطلق . لأن الانسان ، في عزلته عن العالم ، يتهيأ له اطمئنان : الى ذاته أرجح ، والى استيعابه المتأله أوثق . فهو يجابه شياطينه ، ويرى شفعه وجهاً لوجه . ورمز الصحراء ليس له معنى آخر . فهو المكان المختار حيث يتكلم الله ، وحيث يقيس الانسان نفسه بالحيوانات الوحشية التي تجعل مأواها فيه . واعتزال العالم ليس غير الوجه الأول التمهيدي . فمن هذه اللحظة يبتدىء العمل . والطاقات تتجمع عندما تتوقف عن أن تتبدد في الخارج ، والنعمة تصبح غامرة .

ومع ذلك ، سواء أكانت المشاركة سياسية ، أم دينية ، أم ذات صفة مجتمعية ، فإنها تبدي صعوبات وثيقة الصلة بوجود نظام أو مؤسسة . وأخطار هذه الصعوبات تكون في البيئة المطوقة بالجماعات الدينية أشد منها في مكان آخر .

كل طائفة روحية تستمد معاني وجودها أساساً ممن يديرها،

ومن الذي يحمل مسؤولية من هم في عهدته ، روحاً وجسداً .
وموت رئيس أعلى أو تغييره بآخر يمكن أن يتسبب بهبوط قيمة جماعة ، أو على العكس ، برفـــع قيمتها . لذلك ، تدعو الرصانة رئيس الطائفة الى ان يضع نفسه دائماً في وضع المتنبه لضعف بعض أعضاء طائفته ، الذين هم عرضة لأن يفاجأوا بأقل نسمة من نسمات التحرُّر فتتراءى لهم مهاوي الشرور . ولكن أفضلهم لا يبلغ بهم التأثر مبلغاً كبيراً : ولذا فهم لا يحتاجون الى معونة .

وهكذا فكل طائفة تتحمل ضواغط يدفع بها الى الأسفل .
أما الطائفة الصغيرة العدد ، فانها تنجو جزئياً من هذا القانون ، ولكن ناصبي فخاخٍ أخرى يوقعونها في شراكهم ؛ ولا يخفف السوء غير تعارف الأفراد ، إذ يوفّر مراقبة أدق : فالغابة تملك الأفضلية لقدرتها على تخبئة الشجرة . ومن جهة أخرى ، فان العيش دائماً مع الرفاق أنفسهم يقتضي صفات قليلة المشاركة ليتمكن مشارك العيش من أن يتجنب كل عاطفـــة حسد ، وعداوة ، وطمع ، وإثارة .

الخطر الأساسي يكمن في المعارضة القائمـــة بين الفكر والحرف ، لأن « الحرف يقتل والفكر يُحيي » .

والأنظمة التأسيسية والقوانين المطبقة خارجياً تستطيع أن

تولّد أجهزة تعمل تلقائياً ، وأنواعاً آلية مجلدة وجامدة ، أكثر مما تولّد رجالاً أحراراً وديناميين وذوي حماسة فاعلة . وليست جردة نظامية تفرض من الخارج بجردة بنّاءة حتماً ، فهناك خطر انفصال مهدد بوقوعه بين الحركات والأفكار السرية ، كما ان الناسك ينتفي وجوده ، عندما يطلق العنان لأحلامه وتخيلاته ، فيروح فكره شارداً في عالم اعتقد أنه قد هرب منه . وفي الأنظمة التأسيسية قد ُلحِظَ كل شيء بدقة ، حتى أنه لم يترك شيء للمصادفة . فالتقائية في خطر الإقلال من وجودها ليحل محلها الاصطناعي وكل ما ليس طبيعياً .

إن الارتباط بالحرف ، ونسيان الفكر الذي يحييه ويفوقه ، يخلق بعداً ذهنياً فاقد المرونة بالنسبة الى الفكر . إذاً ، « السبت كان لأجل الانسان ولم يكن الانسان لأجل السبت » (مرقص ، ٢ ، ٢٧) . فاذا ما احتقِرت هذه الحقيقة البديهية ، فكل نظرة روحية مركزة منفية . والانسان الذي لا يعمل ولا يتحرك شخصياً يمكن ان يكون ذا ضمير جيّد ؛ أما الانسان المغرور ببُعدٍ « هوائي » فعلى العكس، لا يخضع أبداً للاصطدام بالمصاعب المتولدة من الفضيلة المطمئنة ، وليدة قانون مادي . كما أن مدرسة تأمّل أو صلاة لا تستمد قيمتها من أمانتها الخارجية الخاصة بتقليدها ، ولكن من الفكر الذي ينيرها

ويتيح لها أن تفك ارتباطها باشكال ضاعت قيمتها بمرور الزمن على انفصالها .

إن « احتجاز » رجال ، منفصلين عن نساء ، وضع ملائم بعض وجهات النظر ، لأن الميول والشوائب الذكرية ، والانثوية تشتد حدة غليانها بقدر ما يستمر « طبخها ببطء » في وعاء مغلق . فالحياة المختلطة أكثر اتزاناً ؛ وهي إذا فُقِــد فيها الاتزان ، فانه لا يتناول غير عدد قليل .

وبنيات الأديار (في نموذج رياضتها الروحية ، وإعداد ناسها) كما عرفتها القرون الوسطى في وثيق اتصالها بالجوازين التاريخي والاجتماعي ، لم تعد ملائمة أبداً العالم المعاصر ، وانسانه الجديد الذي يُعِدّ نفسه ويتحمل بغبطة مسؤولية أكبر عن ذاته وعن قدره ومصيره . وبناء على هذا ظهرت محاولات الاصلاح التي اقترحتها الكنيسة . ولكن التعديلات تبدو أكثر صعوبة في تهذيبها وإحلالها موضع القبول الملموس بقــدر ما تكون الطائفة المعنية بالمشاركة شبيهة بوطن ، أو على الأصح ، بمنطقة إقامة أقلية . وهذه الـ « نحن » المستعملة اليوم تعني تجاوز الـ « أنا » : هذا تبريرها . كما أنها تفسر أيضاً مشاركة محتجزة في حدود ضيّقة . وسيمون ويل أدركت خطر هذه الـ « نحن » المضيّقة الحدود .

ولكن الحاجة الى الاصلاح لا تتناول أنظمة الأديار وحدها بل تمتد الى كل الأشكال البنيوية المنتسبة الى عهد كامل من التاريخ . فكل سلطة توضع موضع بحث في أمرها . وكذلك أيضاً تبدو فوضى المتعلمين ذات مغزى ، سواء أكان هؤلاء كهنة أم أساتذة . ولقد قال لان ، الذي لم يؤمن قط بفضيلة بعض فئات « معلمي الفكرة » ، « السلطة تستبدل أيديها » . والعلم اليوم ، وهو الذي لا يناقض الاستيحاء بأية صورة ، يفتح طريقاً لعلم مرئيات جديد . فالانسان يكتشف ذاته ويحمل مسؤوليتها في عالم متحرك ودائم المفاجأة بالمهيئات الجديدة .

وعلى الرغم من الاحتياطات التي تفرض ذاتها ، فإن الأديار يجب أن تعتبر كأماكن انتخاب تستجيب لحاجة عدد قليل الى المطلق . وبما أن المناسك تترك حرية أوفر لرعاياها ، فانها تضع نفسها على صعيد مميّز بشكل بارز . فهي لا ترتبط بمؤسسيها في شكل معيّن ، ولا بعهد محدود ، ولكنها أكثر ارتباطاً بما وراء التاريخ منها بالتاريخ، واستناداً الى هذا الواقع ، فانها لا تتحمل قطعاً التغيرات الزمنية .

أما في الغرب ، فان الأديان نفسها أتت ، بصورة غالبة ، ديناً نفسياً لا ديناً « هوائياً » . فقد غيرت أشكالها ، في مجرى التاريخ ، ممهدة ذاتها للعالم ، وهي تتمنى لو في استطاعتها أن

تستخدمه لخيرها . من هنا جاء تعطشها الى القوة ، وتذوقها السلطة ، وجهلها . فلو انهارت اليـــوم ، ثم وُضع كلّ شيء موضع البحث ، فان وجودنا ، أمام أخلاط لا نظام في جمعها ، شاهد على أنها عاشت في ازدواجية .

وان ديناً قوامه الفكر يتيح للانسان أن يحرز ثقلاً نوعياً أوسع ؛ فيحسن علاقـاته بالله ، وبنفسه ، وبالغير . ولكن ، هل يمكن أن يوجد دين فكري، واذا وُجد فهل يحيا؟ المستقبل يجيب عن هذا السؤال . ولكن ، بين الحيـــاة الشخصية تحت افتراض الفكر ، الذي لا يحتمل حواجز ، وبين الحياة المشتركة والكنيسة المؤسسة قام دائماً استدلال عقلي يؤدي الى نتيجتين : ولقد اصطدم الفكر النبوي بالحدود المؤسسية اصطداماً غـــير منقطع ، وفي كل مرة برزت استطاعة الأمل بانتصاره في الزمان المستقبل .

ولم تزل نتــائج الحركة الانفصالية الدينية التي حدثت ، في الغرب ، سنة ١٠٥٤ ، مستمرة الثبوت في العلاقـــات غير المنظورة. فكأن الانفصال بين رومة وبيزنطية جاء نهاية لاتساع شقة خلاف طويل . كما أن هذه النتائج ازدادت حدة في مجرى القرن الثاني عشر ؛ أما في القرن الثالث عشر ، فقــد استهلك الشقاق . وكل انسان ، مسيحي أو غير مسيحي ، فإنه بمجرد

انتمائه الى نوعية حضارية ، يحمل طابع هذا الانكسار في بنيته الخاصة ، وفي طريقة تفكيره ، واختياره، وانتقائه . والفنون، والعلوم ، والثقافة في مختلف أشكالها ، وليس اللاهوت والفلسفة وحدهما ، تتحمل ردّة فعل هذا الشقاق . فالكنيسة المنشقة قسمت الانسان ؛ والمسيحيون ، دون أن يريدوا ، عانوا آلام هذا الانقسام ، ويمكن أن نقول الطلاق ، في أمهم . واذا كانت الكنيسة اليوم ، لا تحظى إلا بمكان صغير في تفكير الناس ، فإن الحال لم تكن كذلك في القرون الوسطى ، حين ازدهر كثير من مدارس الأديار في فن تعليم معرفة الذات وفي الوقت نفسه شرائع معرفة الله . غير ان الكنيسة التي كانت ، في الغالب ، أما متجاوزة الشرائع ومتمادية في السلطة ، كانت تقدم الأمن والحماية لأبنائها. أما التمزق الذي حدث في القرن الحادي عشر، فإنه لن يندمل ؛ وسيبقى نهائياً شغل الكنيستين الشاغل : اللاتينية والارثوذكسية ، وبواسطتها شغل كل رعاياهما .

ان نتائج هذا الانفصال ، اذا تُرجمت بصورة مختصرة ، تتمثل هكذا : من جهة ، الذهن – لا الفكر – وحبّ العمل ، مع الغرب ؛ ومن جهة أخرى ، القلب وأبعاده الداخلية مع الشرق . ففي سفر التكوين جاء الكلام على خلقين متتابعين ؛ خلق آدم ذي الجنسين ، ثم الرجل والمرأة . وهذا الخلق الثاني

يُدخل ازدواجية مثيرة تشبه ، بصورة مـــا ، الانقسام الذي ولّده الانشقاق الديني . ولذا فإن دينـــاً للفكر يكون مصالحة بين الغرب والشرق ، بـين الكثلكة والارثوذكسية . وهكذا يستعيد الانسان وحدته . والماورائيات الهنـدية لن تكون في هذه البنية الجديدة شيئاً مرفوضاً . فـإنها تمكن الانسان من معرفة الانسان، ومن وسائل تنمية كفاياته بواسطة تقنيات خاصة . وهناك أيضاً ، ليس كل شيء للحفظ ، ولكن يجب أن نختار . واذا كان صهر تعاليم متعددة وجعلها تعليمـاً واحداً خطأ ، فإن الوحدة صواب ؛ ففي القمة الكل واحد .

واستناداً الى هذه الوحدة يستطيع الانسان أن يجـد ، في المدارس الروحية والأديان ، وسيلة تسهّـــل له الدخول الى معرفة ذاته .

الحواجز السابقة للدعوة

ينظر الانسان الى نفسه ما بقي حياً ، فيميز في ذاته الحسن والسيّء ، وعظمته وبؤسه ، وجماله وقبحه .

هوذا فرنسوا مورياك يقول : « ان ما يميّز الأوقات القوية والأوقات الضعيفة في قدر الانسان هو الاختلاف أو الاتفاق في ما بينه وبين نفسه » .

إذاً ، من غير الممكن أن يكون الانسان في وفاق مع نفسه وفي جهل من ذاته . وأكبر خدمة يستطيع الانسان أن يقدمها للغير ، ولنفسه أيضاً ، هي الاطمئنان الى ذاته الحقيقية . فمن الملائم لإنساني ، على كل حال ، أن يتجنب تحليلاً يتناول صفاته الحسنة أو السيئة ، ويتناول ما كان موضوع أسفه ، وسبب تقدمه أو تأخره ، لأن كل مرحلة من هذا التحليل تنتهي الى بلورة الفكر ؛ وهذه البلورة تعرّضني ، أنا الانسان ، لخطر تمركزها قوية في ذاتي ، وتأثيرها على مواقفي ، وامتصاصها نباهتي ، وبالتالي تحويل نظري عن الأساس . ولقد كان لإينياس دي لويُولا ، في إحدى تأملاته التي انطوى عليها كتابه المشهور «تمارين» طلب ٌيودّ فيه أن تصوّب النباهة على الشرّ المرتكب ، على أن يجري هذا سنة فسنة . إذاً ، فالأنا في صعوبة لا تمكّنها إلا بعد جهد عظيم من الاطمئنان الى ذاتها ، ما دامت تحيا في تعدّد وانقسام . ولقد تنبّه لهذا الأمر مونتين فقال : إن عملية محاسبة كهذه تقتضي وجود ذاكرة « حافظة » . فالاطمئنان الى الذات يتطلب سيراً الى الأمام موجهاً نحو هذا الاكتشاف : أي العثور على مفتاح الذات . وكما ان مفتاح السُلّم الموسيقية يؤمّن قراءة النغم ، فإن التمكن من قراءة الانسان ذاته يقتضي أن يأخذ بعين الاعتبار مفتاحه الخاص الممسك بعنان قدره .

أما الوفاق او الاختلاف ، اللذان يُلمح إليهما مورياك ، فهما شبيهان بإيقاع أو نشاز مع الذات ، لأن التحقيق هو جواب يعطيه الانسان لنفسه . والانسان لا يحدّد بالاستناد الى سلالته أو الى دينه ؛ لأنه يستطيع أن يتمثل عملياً من خلال سلالته أو دينه ، وعلى كره من مختلف شروط حياته ؛ إذ لا فرق في أن يكون رجل دولة ، أو أستاذاً أو إسكافياً . إنه ، على كل حال، ذو لون ، ونوعية ، ومستوى خاص به . ومن واجبه أن يستجيب لهويته . فإن هو أهمل ذاته ، يمسي تاعساً ؛ وان هو قلّد الغير ، يصير ببغاء أو قرداً ، باعتبار ريشه ، أو لون جلده، أو مبلغ فهمه ومهارته ؛ ولقد تكلّم مونتين في هذا الصدد ، فأسمى هذا التقليد : « شرطاً قردياً تقليدياً » .

إذاً ، من واجب الانسان المتطرّق نحو المعرفة أن يأخذ هويته بعين الاعتبار ، وهذا لا يعني قطعاً أن ليس من واجبه أن يقاتل لتحسين ذاته . ففي استطاعتنا أن نحفر مجرى نهر أو أن نعرقل جريانه ، كما انه في امكاننا أن نحوّله عن مجراه الطبيعي ، ولكن ليس في استطاعتنا تغيير منبعه ، ولا نوعية مياهه، فهذه تتخذ صفاتها من مكان ولادتها ، ومن طبيعة الأراضي التي تعلوها والتي تغمرها في جريانها . وهكذا يتسع الانسان ويتحرّر بنسبة ما يطمئن الى ما هو والى ما يستطيع أن يصير .

وقد يكون مثال الشجرة مستعرضاً ، لأن نموها لا يجري مصادفة . فالشجرة ، بفعل أمانتها لنوعها ، تحتفظ بنوعية ورقها وثمارها الخاصة بها ؛ فليس في وسعها أن تتنكر لذاتها . وخطأ الانسان في إنسانيته هو في قبوله مطاعيم كثيرة وفي تهديم ذاته بالتقليد . فليس من إنسان قادر على أن يتحمل مسؤولية نفسه غير الانسان الحرّ ؛ وفي هذا المعنى كتب بيرول : « الله عهد إلينا بنفوسنا » ، لذلك نستطيع القول: «يجب على الانسان أن يتعهد نفسه بنفسه » .

كثيرة هي العوائق المختلفة التي تجعل معرفة الذات شيئاً مستحيلاً حقاً ، سواء أكانت صادرة عن جهل ، أم عن سهو ، أم عن لهو ، فإن هذه العوامل الثلاثة لا تتمثل كأصعدة متتالية يستحسن تجاوزها ؛ ولكن الانسان الباحث عن ذاته لا ينفك عن مجابهتها، تحت مختلف الأشكال التي تتزيّن بها، والتي يتناولها في مجرى طريقه مما يغريه أو يحمله على التماسك .

وأكثر الناس لا يعرفون أن في استطاعتهم أن يصيروا ناساً آخرين ؛ وانطلاقاً من هذا الواقع ، فإنهم يكونون غير مهتمين لجهلهم ، يعني جاهلين جهلهم ، فلا يحاولون اجتياز حدودهم . والانسان الذي يستجيب لشرطه كإنسان ، يجب أن يفهم أولاً ان في امكانه أن يتخذ طريقاً تؤدي الى هذا الشرط . وعندما

ينفتح الانسان على هذه الحقيقة ، فإنه لا يكتفي بأن يعرف كيف يستطيع ، مثلاً ، أن يمتلك هذه النظرية أو تلك ، بل يجب أن يعاني عنف رغبة لا تضبط ، وشهية لا تمسك ، فيصير كعاشق أضناه الحنين الى ذكريات موحّدة يجهل حقيقتها ولكنه يشعر بها. إذن، الانسان الساهي — كأنه بين الصحو والإغفاء — لا يعاني أي عطش لا ينتهي ، لأنه مستغلق في العالم الفاني ، أو على حدّ قول كيا كيرغارد ، انه محروم من الحياة كلياً . وبصفته مأخوذاً بالنوم ، فإنه لا يهتم لما في داخله ، وهو يستطيع أن يحييه ليصبح حياً . كما يستطيع ألا يتحمل مشقة هذا الإحياء وأن ينام عن تحقيقه ؛ ومع ذلك ، فمن النادر أن يتطرق ، في فترات غير نظامية ، الى صعيد آخر كان معرّضاً لنسيانه ، لأن بصيرته لم تتعوّد بعد الرؤية المتحررة النيّرة . واللهو يستأثر به ويوزع انتباهه ، مانعاً إياه من أن يستمر في وسطه الخاص ، فيمدّده خارجياً . ولقد أصبحت صورة أفلوطين معروفة عن طريق أفراد الجوقة التي تؤلّف حلقة حول رئيسها ؛ فهم يغنّون ويرقصون ، فإذا أداروا وجوههم نحو المشاهدين توقّف لعبهم فوراً ، واذا تحلّقوا حول معلّم الجوقة القائم في وسط الحلقة ، فإن إيقاعهم يُسمع مؤتلف العناصر . وهكذا فإن اللهو يحلم بأشكال مختلفة تستطيع أن تؤمّن الاطمئنان ، كأن

يكون الانسان أباً صالحاً أو زوجاً وفياً ، وأن يكون مدفوعاً بالاهتمام بتأمين الشهرة أو مقيّداً بها ، أو أن تكون قد امتصته الحوادث الملحوظة في التاريخ العالمي [1] . إذن ، لا يجوز الاعتقاد بأن الملذات ، والألعاب ، والمحادثات العالمية وحدها تؤلف الفخاخ الأكثر خطراً . فالأمر الجديّ والبحث الفكري كلاهما يستطيع أن يصبح شركاً أشدّ خطراً . فلنتسلّ عن كل ما يبعدنا عن الأساسي ، ويطرحنا في داخل الحلقة ، يعني ما يبعدنا عن الوسط المركزي . والآلهة أنفسهم يمكن أن يصبحوا ملهاة للفكر ، والبحث عن الحقيقة ، وهناك أيضاً ملهاة مرنة من الصعب أن نقبض عليها ، وهذا الواقع أكثر ضرراً من ملهاة لا ينقطع دور عملها . والانسان ، الذي لا يعرف ذاته ، هو بحكم هذا الجهل وثني . لأنه لا يستطيع أن يجد غير امتداد ذاته ، ولا يسمع غير صدى ذاته . من أجل هذا يعبد « حقيقته » و « إلهه » ؛ فتكثر المواقف المرغمة التي تحرّك النباهة وتؤخر الانقطاع عن العمل الأساسي . وتقتضي معرفة الذات انقطاعاً مؤقتاً عن العمل للتمكن من الانصراف الى البحث الحقيقي .

---

(١) يقول كيركغارد ان تجارة شديدة العلاقة بالتاريخ العالمي هي محاولة خلود .

ذلك ، لأنها لا تبدو كعمل فضولي ، أو نوع من المشاغل الثانوية يسلّي عن العمل اليومي ، وإنما هي شغلٌ جدّي يجند له الانسان الفاعل وقته ، وقواه ، وطاقته ، وهكذا تتيح له أن ينفتح على بُعد آخر كان ما يزال غريباً عنه ، إذ تبرز فجأة فيه نافذة ، هي نوع من الشبابيك يطل على عالم جديد . بل هي أكثر من شبّاك ، لأن هذه الثغرة الصغيرة تضعها موضع حوار ، فتصير الى « شيءٍ دخيل في اللحم » .

والانسان الذي أصيب بهذه الهفوة الصغيرة ، سيمضي ، وهو مطمئن الى استطاعته تجاوزُ حدوده بفضل إرادة لا تضبط ، في هذه النزعة السامية ، في تفهم وضعه تفهماً مفاجئاً ، أو على الأصح ، سيمضي في تفهم هذه المخالفة للرأي العام ، التي وجد نفسه فجأة ملقى في قلبها . وهوذا هو جائع الى النفوذ الى قلب بُعدٍ جديد ، فهو ينادي ويصرخ ، ولكن ما يعمل للحصول عليه ليس عنينه ولا أنينه . فالنظام انقلب ، وسيَفهمُ فجأة ان صراخه الخاص ليس غير صدى لما يتفجّر في قلب عمقه الذاتي ، وهو في ما يعمل لا يتجاوز الاستجابة لنداء كان في ما مضى غير قادر على أن يكون مسموعاً .

نـداءٌ كهذا يتناول كل الناس ، ولكن مَن يسمعونه قلّة صغيرة . وفي «الأمثال» ، كرّرت الحكمة نداءاتها في الشوارع ،

وفي الساحات العـــامة ، وفي ملتقيات الطرق ، وفي مداخل الأبواب ، قائلة :

أنا أنادي وأنتم تعرضون عن نداءاتي ، أنا أمـدّ يدي ولا أحد يأخذ بها !

ويقول كيركغارد في كتابه « الشوكة في اللحم » :

كل الناس مدعوون ، في عـالم الفكر ، والذي يخرج نفسه من هذه الدعوة ، وحده معزولٌ منها .

والنـــداء ضروري ، لأن الحقيقة النهائية ليست ثابتة من الخارج . ومع ذلـــك ، ليس من معرفة حقيقية ، دون نداء حماسي ، ودون معرفة ليس من تحرّر ، ودون نباهة يقظة ما من نداء مسموع . وهذا النداء شبيه بإغراء أخّـاذ : فالروح تتقبّل العطية الإلهية فجأة ؛ وهي ، منذ الآن ، قد تغيّر فيها شيء ما . والحالة التي كانت سابقاً حالتها الخاصة ، لن تستعيدها أبداً . وسيميله التي اغتصبها زوس بقيت تتمنى أن ترى ابنهـا ديونيسوس . واستجابة لأشواق تمنيها ظهر لها زوس في طبيعته الحقيقيـة : فاحترقت سيميله . فاضطر ديونيسوس للنزول الى العالم الداخلي في جوف الأرض ، لكي يفتش عن أمه ويحملها الى الأولمب . والتماسّ بالله يحدث دائماً حريقاً : «لا يستطيـع الانسان أن يرى الله دون أن يموت » (سفر الخروج ٣٣ ، ٢٠) . وجاء

في التوراة ان الله كان يضطر أن يحيط نفسه بظل ، بسحابة ، لكي يحمي الانسان من خطر الحريق . والنداء ، وأشواق التمني تعني تجربة تـــترك في الانسان آثاراً لا تمحى : فأشواق التمني شعاع روحي .

ومن جهة ثانية ، لا يعرف هذا النداء كيف يكون مجدياً اذا لم يمل الى أن يصبح حالة تتوطد في ما وراء التأرجح القائم . والانسان غير المحقق ذاته فريسة ، بوضعه المتأرجح ، لتغييرات تتأتى عن فقدان الاستقرار . ولكنه ، على كل حال ، يمكن أن يبتعد عنها مؤقتاً ، في حال ان بحثه أصبح وسطه ، ليعود الى عنصريته بفعـــل جاذبيته الخاصة . ويضل طريقه ، ويطيش صوابه ، ويبـــدّد طاقته ، ويسيء استعمال وقته ، ولكنه لا ينكر أبداً ، ولا يقول «لا» قطعاً . وهكذا يتضح ان بناء الانسان نفسه يستمر مدة وجوده كلها ، دون أن يحتمل لحظة توقف ؛ إذ ان كل توقف يعتبر تراجعاً يصعب التعويض عنه ، فهو يقتضي إذن ، من المثابرة بقدر ما يتطلب من الصبر المتنبّه .

الحالة الداخلية والحالة الخارجية

عندما يُسمع النداء يبتدىء الانسان بالنفوذ في معرفة ذاته ؛ فيطوّق حركات روحه التي شبّهها أفلاطون بالإيقاع الموسيقي .

هذه الحركات ، يعمد الى تطويقها بصورة مضادة فلسفياً : أي بدخوله الى ذاته ، هذا الدخول الذي يمكن اعتباره كرجوع ، أو كخروج من الذات . ولقد ألحّ جان فال على طريقة هيجل، الذي تجلّت له رؤية الأنا كوحدة بين لحظتين : هما معارضة الأنا في شيءٍ ما ، والدخول الى الأنا (الوجود البشري ومـــا هو خارج متناوله ، ص ٣١) .

على كل حال ، إن الاطمئنان الى هذا المدخل والى هـــذا المخرج هو في غاية الاختصار .

إننا فريسة تخيلاتنا وأحلامنا وقليلاً مـــا يوجد فرق بين يقظتنا وإغفاءتنا ، وهكذا نعيش مختارين على هامش الحقيقة مشتغلين في البحث عن عمرنا الذهبي . وكثيرون من النـــاس يشيخون، وهم يجعلونه في حداثتهم ، ناسين أنهم عندما كانوا في طور الحداثة كانوا يحلمون به للمستقبل . والحنين الى ذلـــك الفردوس المفقود أو المبحوث عنه يسكن قلب كل إنسان . وما يختلف ، في ما يتعلق بمحتوى هذا الفردوس ، يتناول فقـــط الملائكة أو الشياطين الذين يسكنونه . وبعض الناس لا يشعرون انهم على قيد الحياة إلا إذا كان حضور الغير يُذكي حيويتهم ؛ وآخرون ليسوا هم أنفسهم إلا اذا وجدوا أنفسهم منعزلين . وعندما يخلو الانسان بنفسه فان خلوته لا تتجاوز بعض أجزاء

الثانية ، فلا ينفذ ، لمثل هذه اللحظة ، الى إقليم منعزل يصبح فيه فريسة لوحدته فيجد ، في قلب وُدّه الحميم مع نفسه ، حضوره الذاتي : يعني حضور حقيقته المطلقة . وليست الوحدة مخيفة إلا لأولئك الذين لا يعطشون الى ودّهم الحميم مع نفوسهم ، وبالتالي فهم يجهلونها ؛ بينما ان هذا الودّ الحميم يبني السعادة العليا للذين تذوّقوا طعمه . ومحادثة الغير يهددها دائماً خطر الامتداد سطحياً ، حتى ولو كانت تثير وتجرح ؛ إذ انها تكتفي ان تنفذ لحظاتٍ الى العمق فتصبح حواراً . ولكن الحـــوار الأسمى يبتدىء في الانسان عندما يقتنع بأن يسائل نفسه في وحدته ، مطمئناً هكذا الى استكشاف فضائه الداخلي : ففي هذه الآونة تذبل المظاهر أمام السر الكوني . لأن الانسان يستطيع ان يعطي نفسه ، مع الغير ، ظاهراً لوجوده ؛ وفي الوحدة يفقد هذا الظاهر ؛ أمام الغير ، يستطيع أن يلبس قناعاً ، ولكنه ، في وحدته ، مقتلع من خارجيته ، يمكن أن يستكشف ذاته . فهل يكتشف في ذاته أراضي عذراء ؟ هـــوذا كريستوف كولمبوس جديد ، أصبح فاتحاً . وهذه الأراضي العذراء تبدو شبيهةً بجزء من كل يحاول ان يقرأ كل رمز فيه . وعلى الرغم من الانبهار الذي يشعر به ، فان القراءة تبـــدو على جانبٍ من التردد .

في نظر هيدجر ، الانسان بطبيعته خارج ذاته . لأنه يجعل موضعه الى جانب الأشياء ، ويقيم مع الناس . والوجود ، كما يلاحظه جان فـال ، «هو الانخطاف من العالم الخارجي ، في معنى كلمة انخطاف أصلاً » ؛ من هنا ان « فلسفة الوجود هي فلسفة تتناول ما هو خارج الانسان » (الوجود الانساني وما هو خارجه ، ص ٢٩) . وفي استطاعة الانسان ان يطمئن الى وجوده في معاناته شعوراً بالكآبة ، وفي قلقه العميق ، كما يرى كيارکيغارد ، أو في اشمئزازه ، كما يقول سارتر . وهكذا يطمئن الى المنطق داخلياً وخارجياً .

أما الذي تفوّق في الكلام على هذا الموضوع فهو غاستون باشلار . ففي رأيه ان كلمتي « داخلي » و « خارجي » تطرحان مسائل على الانتروبولوجيا الميتافيزيقية ، وهي مسائل لا يمكن ان تكون هندسية على الاطلاق . فالصفات تتمثل في حدود اتصالنا بالأشياء . فيستطيع الانسان ان يعيّن وضعه بصورة أفضل في الداخل ، أو على العكس ، أن يعيّنه في الخارج .

ليس الانسان واثقاً من انه أقرب من ذاته بمجرد «الدخول» الى ذاته ، ولكنه باتجاهه نحو وسط سلسلة الخطوط المتعرجة ، يكون ، في الغالب ، في قلب إنسانه ، الانسان الدائم التّيه (شعرية الفضاء ، ص ١٩٤) .

وإذا كان التيه في الداخل ، فذلك نتيجة المجهول الذي يبرزه ؛ فالتحرّك في هذا التّيه الداخلي ليس أمراً سهلاً . وعند المجيء من الخارج ، يتطلب المناخ الداخلي قدرة على التأقلم . ولكي يتوصل الانسان الى معرفة هذا الداخل ، يجب ان يعلم أولاً أنه موجود ، ويتخذ بحرية الطريق التي توصل اليه .

إنها طريق صعبة ، ومن جهة أخرى ، مليئة بالفخاخ وأوهام الحواس . وقد تكلم نيتشه على « الألم الكبير » الذي تفرط الحقيقة في استخدامه عندما تريد اخضاع الانسان لسلطانها ؛ فالحقيقة تخترق اللحم كما تخترقه السكين الحادة . وفي الكلام على كيار كيغارد أعاد شيستوف الصورة التي أحدثها نيتشه .

الشمس الحقيقية موجودة في داخل الانسان ، ولكنها تولّد ظلالاً ذات أشباح . فيمر الداخل في خطر وجوده فارغاً ، كما يتراءى الخارج وكأنه سجن ؛ وكلا الداخل والخارج يمكن أن يعودا الى طرحهما مسألة . ولكن، لسوء الحظ ، في بحث مسألة الداخل يفتش الانسان عن ملجأ في الخارج ؛ وعندما يطرد من الخارج يحاول أن يجد له ملجأ في الداخل . والضمير التاعس ، الذي لا يكون أصيلاً البتة ، يُلقى بـه في ألم دائم من الرواح والمجيء سعياً وراء استقرار زائل . ومن خلال تمنيه إقامة حوارات مع الحضرات التي تسكنه ، لا يسمع صوتاً ولا يقبض

إلا على غياب . وإذا مـــا سيطر مرض الأعصاب ، فإن أنين اليأس ينبعث من الداخل ومن الخارج ، فيجد الانسان ، أسير هذا المرض ، نفسه محروماً ، لا من عش يأوي اليه فحسب ، بل يجد نفسه محروماً من أقل راحة . فلم يبق له من سبتٍ للراحة : فوجوده قد أصبح حلماً مزعجاً أو فكرة معيبة . وعندئذ يصبح الاتزان في خلق اتفاق ، ومبادلة ، ومعادلة بين الداخل والخارج . وعندما ينتفي كل عداء ، تتولّد صداقة ، فلا تبقى جهنم قائمة لا في الداخل ولا في الخارج . ومن وحدة الداخل والخارج ينتج السلام .

مع كيار كيغارد لا نجد هذه الدعـــوة الداخلية موصوفة فحسب ، بل في موضع تجربة ، وهي دعوة لم يستطع الحيـاة معها غير عددٍ قليل جداً من الناس القادرين على معايشة نوعيّة راجحة كهذه . وفي نظر كيار كيغارد ، كل شيء في الانسان يوضع على صعيد الداخلية الذي يتمثل وكأنه سر عميق لا تمكن مداناته إلا منعزلاً في شبه « معتكف ديـــني » . وفي رأي كيار كيغارد ، ان « الفكر هـــو الداخلية ، والداخلية هي الذاتية ، والذاتية هي أساساً ، هوًى » . والملاحظة الأخيرة تختصر وحدها كل الطريقة التي اعتمدها الانسان الفاعل نحو

داخليته . ومنطق العمل الداخلي يمتد الى إثارة اللانهاية شيئاً فشيئاً ؛ وكلما لاحت الأعماق الفكرية ، وقع الانسان في مزيد من الإثارة . وترْك الانسان الوجدان العام يعني تركه حالة الأمن التي كان ينعم بها سابقاً ، ليصبح فريسة لأنين وثيق الصلة بكل شرط يتجاوز درجة توحُّد الانسان. فعزلته الخُلقية مزدوجة: فمن جهة ، لا يتوصل الى الاحاطة بداخليته لكي ينفذ اليها كأصيل ؛ ومن جهة ثانية ، تتعدل علاقاته بالعالم ؛ وهنا أيضاً يصبح غريباً . وهوذا هو دون وطن ، ليس محروماً من سقف فقط ، ولكنه مشوّه بهذه الركاكة التي تسمح بالمبادلات والثرثرة . عن هذا كانت تنتج حركة مزدوجة تصل الى حد التفسيخ ، فيرى الانسان نفسه محروماً من الأرض والزرع ، فيعاني ذاته كأنها فراغ ، وعدم ، وأرض بور .

وفي رأي كيار كيغارد ، أيضاً ، ان فارس الداخلية يظهر للناس ، حياً في توحُّد الانسان ، كمخلوق لا ينفع ، لا بل يضر . «فهو يعرف كم هو مخيف ان يكون الانسان قد وُلد مستوحداً ، خارج العام ، يمشي دون ان يلاقي رفيقاً واحداً لطريقه (خوف وزلزلة ، ص ١٢٢) » .

والذين لا يقاسمونه داخليته يعتبرونه كمجنون أو كمراء ، وهذا الاعتبار يزداد بمقدار ما يكون متقدماً في ممر الداخلية .

والتجربة وليدة العلاقة بالداخل لا تعرف كيف تتعمم معرفة بعد جهلها ، فتبقى سرية في عمقها ؛ ومن جهة ثانية ، كيف نستطيع نقلها للغير معتمدين على تحركها :

« كل حياتي علامة تعجّب ودهشة ، لا شيء فيها مستمر لإقامة ... كل شيء يمر عليّ : فكرة المرور ، وآلام عابرة » .

وكثيراً ما فتّش كيار كيغارد في الخـــارج ، في الممرات الخارجية ، عن فتحه أناه ، التي كانت تفلت منه ، ولكنه كان يعرف انه يخدع نفسه ، ويضللها ، ويهدر طاقته . غير ان غرابة شخصيته تزداد لإنفصاله عن نفسه باستقالة أناه ، فيسجل تقليده الغير بانعـــدام كينونته ، وبفقدان أنا مركزية تثبت حقيقة شخصه قانونياً . ولكن عدد الناس ، الذين يظهرون قادرين على امتلاك مثل هذه الصفة من التفكير ، قليل جداً ، وفي غياب هذه الداخلية الموجعة جداً ، قد ينتهي الانسان الى تجربة الانتحار . والقناع يعطي وَهْمَ حضور ، فتبدو مهمته غالباً مموّهة لإخفاء الفراغ ، كغطاء موضوع على إناء لا محتوى فيه . وقد عُني كيار كيغارد كثيراً بوصف هذا التماسّ مع الداخل أو مع الفراغ مع كل ما يحتمله هذا الوصف من الخشونة ، والملل ، والكآبة ؛ فقاد قتالاً ، لا بل معركة لا هوادة فيها .

ولكي يطمئن الانسان الى ذاته ، ينظر الى الغـــير مختاراً

ويقارن نفسه بـــه . غير ان مونتين أشار الى هذه الطريقة الخاطئة ودلـّل بأفضلية الرجوع الى الذات ، إذ قال :

العالم ينظرون دائماً الى ما حولهم ، أما أنا فأردّ نظري الى داخلي ، وأغرسه هناك ، وأحكِم السدّ عليه . كل انسان ينظر الى قدامه ، أما أنا فانظر في داخلي ، وليس لي من شغل غير هذه الأنا ، فأروز نفسي دون انقطاع ، وأراقبهـــا ، وأتذوقها ... فأنا أتقلب على ذاتي (التجارب ، ٢ ، ١٧) .

عندما يبتدىء الانسان بالتماسّ مع داخله ، يحاول ان ينفذ الى عمق الغير ، ويسأله . ويتمنى أن يقارن بين الأساليب ، ولكن ما من سفر مماثل ما دام متماسكاً في تمرينه ، والوحدة التي يحرزها هي ، وحدها ، تمثل مرأىً تصح المشابهة فيه . وإذا كان الألبيّون قـــد حاولوا ، أولاً ، بلوغ القمة بطرق مختلفة ، فانهم لم يصادفوا الصعوبات نفسها ، لأنها ، على الأقل ، كانت تتجدد في صوَر مختلفة . يضاف الى هذا ان لكل مكتشف مزاجـــه الخاص ، ومخاوفه ، وإقدامه الجريء ، وإمكاناته ، أو لا فله دُوارُه ، وسيره البطيء أو السريـع ، وإيقاعه في نبض قلبه أو في حركة تنفـّسه . وهكذا لا تصح أية مقارنة أو هي لا تستطاع ، فليس من نقطة مستقرة تبدو للناظر ، لأن الغير مثل الأنا ، صيرورة منتظرة . وإذا تحكمت

في الغير ، فسأسرع الى ضبطه ، والى فرْوَزَته « بروزته » كما تفروز الصورة ؛ بَيْدَ أن الغير حيٌّ ، فهو يتحرك .

والانسان ، بصفته ذا ملاحظة ، يكتشف أبعـــاده غير المحدودة . وهذه الأبعاد دينامية . ولقد جـاء في « شعرية الفضاء » لباشلار ، ص ١٦٩ ما يلي : أبعاد الانسان غير المحدودة ذات نوع من الانفساح الكينوني الذي تضبطه الحياة ، وتوقفه الرصانة ، ولكنه يعود الى انفساحه في العزلة .

هذه الرحابة الداخلية غير المحدودة التي يمسك بها الانسان ، يمكن أن تسبب الدُّوار بفعل ثقلها النوعي . ولهذا لا يمكن الاطمئنان اليها إلا في السكون والعزلة . فارتقاء الجبـــل ، والتماسّ مع موضع عالٍ يلقيان بالمكتشف في إقليم من الرعب ، والخوف ، بمعنى ان أوتو تكلم على الاكتشاف الداخلي في صدد الكلام على المقدّس . فهذا الاكتشاف الداخلي يقتضي عبوراً الى ما وراء كل ثرثرة ، فهو تجاوز عـــالم الحوادث . والتماسّ مع الأرض المجهولة يثير في من يقوم باختبارها ، تفرُّداً حاسماً . فالرجوع الى الوراء أصبح ، بالنسبة اليه ، أمراً غـــير ذي موضوع ؛ فقد أبحر ، والمراسي تقطعت ، والسفينة تتقدم في عرض البحر . من الآن فصاعداً ، لم يبق من مرفإ فاتر لا يصل اليه المدّ والجزر ؛ وهي ذي السفينة معرّضة للعواصف ، أو

لرحابة بحر هادىء يمضي النظر عليـــه الى متاهات مجهولة لا حدود لها .

والبحث عن الذات ، نظراً الى تعقده ، يبدو في تلمّس دائم . ولكنه ، في الحقيقة ، يحتمل ظهور التماعات مضيئة ، ولكن المسافة بين هذه الالتماعات تبدو مظلمة . ومَن ينطلق الى البحث عن ذاته يكن شبيهاً ، كما سبق فرأينا ، بحـــاجٍّ يكرّس نفسه لمسيرة لا تتوقف فيفاجئه الموت وهو في حركة بحثه . وعندما تقع المفاجأة القاتلة ، لا يجد الموت ان مَن أوقف خطاه عن مسيرة الحياة لم يكن في وضعٍ مريح . فالانسان الباحث عن نفسه يجهل الراحة ، إذ يفرض عليه الواجب ، بصورة دائمة ، ان يؤالف ما بين نظره وتطلـّعـه . وقد تأتي لحظة تختلط عليه فيها الأشياء والمرئيات الذهنية . وكلما تقدم الانسان ، وجد النظام الذي كان ، في ما سبق ، يعطيه موافقته قد انقلب فجأة . وعندما تعاوده اطمئنانته الى النظام ، فانه يخاطر أن يعرج ، مثل يعقوب خارجاً من قتاله مع الملاك . ولكنه ، وقد أصبح غير ما كان ، مضطر الى قبـــول ظرفه الجديد ، حتى لو كان موجعاً بالنسبة اليه . وهوذا هو في القفر مع كل ما يحتمله رمز كهذا : الجفاف والشمس في امتلاء حرارتها ظهراً . وكأسير لاكتشافه المتقطع العطاء ، وكمعجب به ، تأخذ

ذاكرته في التحرر من كل ما لا يصدر متأثراً بتجربته ؛ إنه ينسى كل مـــا ليس أساسياً . وانه يُضيع ذكرى أخطائه والبلبلة التي مرّ فيهـا ؛ وينسى التغيُّرات المتتابعة المتولدة من علاقاته مع الغير . وقد تكلم أفلوطـــين في « الإينياد ، ٤ ، ٣ – ٤ » على الذكريات التي تتغير في الخلاصات المحسوسة التي تعيّن الحقيقة . فالذاكرة النقية تتجاوز الحوادث الموضوعة في المدة من الزمن ؛ مربوطة بالوقت ، لأن الانسان الموضوع كان يرتبط بها ، فهي تبتعد عنه عندما يكون قد استعلى عليها . يحصل المحسوس في الوقت ، وعالم الانسان الموضوع العـــارف هو مكاني زمني . وعندما ينقطع الانسان عن العودة اليه ، ينحل من قيـــوده بالتاريخ ومن تاريخه : وهكذا ينفذ الى بُعدٍ جديد . وعندما يصبح كائناً جديداً ، مستمراً في امكانية التقدم ، يساهم في فتوّة داخلية لا تخترقها الظلمة ولا ينالها الانحطاط . فتغدو تجربته الفكرية أرجح ، في الثقل النوعي ، من تجربته المادية . ويبدو غير المنظور ، لبصيرته ، أكثر حقيقة من المنظور ، والوقت أقل قابلية للإلتقاط من الأبد .

البُعدُ الجديد

لقـد كتب برونشفيك في مؤلّفه « في صواب التحوُّل

وخطإه ، ص ١٦٩ ». مـــا نصّه : « الحياة المحض بيولوجية والحياة الفكرية متخالفتا الاتجاه . فاذا كان الانسان البيولوجي مرتبطاً بالزمن ، فالانسان الداخلي ملك الأبد . والأبد لا يتمثل كنفيٍ للزمن ، فالزمن فيه قبل أو بعد . ومن خلال المنظور أتوصل الى غير المنظور ، ومن خلال ما ينتهي انفتح على ما لا ينتهي . ومع ان الأبد موضوع خـــارج الزمن فإنه لا يُقبَض عليه إلا في الزمن » . أمّا بالنسبة الى بيرديبف ، فان متعارض الزمن والأبد يتناول ، في الوقت نفسه ، مصير العالم ومصير الشخص . والحياة الأبدية لا تعني المستقبل ، ما وراء الموت ، ولكنها تعني « حياة الحاضر ، والحياة في عمـــق اللحظة » ، حيث يتم انفصال الوقت بدقة . وإظهار الأبدي ، هو إدخال الفكر في الوقت ، وبالتالي إعطاء الوقت شكلاً ليس له .

ولكي نمسك بمبدإ الوقت المتشكل ، الذي يتناول معرفة الذات في خاصته ، يهمّنا أن نعود الى فكرة كل من برغسون ، وهيدغر ، وبيرديبف . إن وقت معرفة الذات بوصفه وقتاً وجودياً يلغي كل خصومة بين الماضي ، والحاضر ، والمستقبل . والوقت الممزق هو وقت وهمي . والزمن التاريخي الذي تتعلق به أكثرية الناس يبدو حصيلة الموضوعية ؛ اذن ، الوقت الذي تعتمده الداخلية يتجاوز التاريخ ، ليحقق ذاته في الأبد ، فهو

وقت حيّ ، ووقت غنّاه في قصائد لا تُنسى كلٌّ من ابراهام فون فرانكانبير ، واضع سيرة «البوهيميا» ، وانجيلوس سيليزيوس.

يردّ الانسان الحديث الاعتراف بالأبد مختاراً ، ويميل الى خلط غير الحقيقي بالأبد . ولكن أفلوطـــين طرح القضية ؛ فيكفي ان نعود الى حوار أفلاطون لكي لا نرتكب خطأً كهذا : فالله لم « يشأ » ان يخلق عالماً أبدياً ، فألحقَ به الزمن صورة متحركة عن الأبـــد » . وهكذا أصبحت اللحظات العناصر التي منها يتألف الأبد . فالأبد لا يفاجىء ، لأنه مستمر الحضور . ولنعد الى هذا الموضوع ، مع برغسون ، القائل في « التطوّر الخلاق » ما نصه :

إن المكان والزمان لا يمكن ان يكونا غير الحقـــل الذي تتخذه لذاتها حقيقة غير كاملة ، أو على الأصح ، تائهة خارج ذاتها ، لتلجأ اليه عند البحث عن ذاتها . ولكن ما يجب اعتماده ، هنا ، ان هذا الحقل يخلق نفسه تبعاً للسباق ، وان السباق يضعه ، في شكل ما ، فوق ذاته .

وعندما يترك الانسان الزمن ، أو على الأصح ، عندما الزمن يتركه ، يجب ان يعاني إحساساً صعب التحمّل : هو الإحساس بوحدته . فالميل نحو معرفة الذات هو انفصال عن القطيع . والانسان الذي شرع في مثل هذا البحث لا يريد أن يتوحّد ،

ولا يتمنى الوحدة قطعاً ، فلا يختار سبيلاً منعزلاً ، حتى أنه يرفض كل شارة خارجية تشير الى تفرده . ووضعه هذا يرسم له قدراً خاصاً ، لأن مصالح الناس ، وأطماعهم ، ورغبتهم في أن يكونوا أقوياء لا تقـــودهم الى حصيلة مجردة من كل سلطة في النظام الزمني . وفي نظر كيار كيغارد ان ابراهيم ، الذي نُفي من العام ، وبالتالي أصبح محروماً من كل حماية ، ومتروكاً لذاته ، قد استحق ، بشرف هـــذا الوضع ، لقب « فارس الإيمان » .

ولكن ، لا يقوى كل انسان على اجتياز مثل هذا الممر الموحش المقفر ، فكيـــف ننسى رعب نيتشه وآلام كيار كيغارد !

ولنسمع شيستوف يقول :

« إن الأقدمين كانوا يمايزون بين الآلهة بهذا الفارق : أي انهم لا يَمَسُّون الأرض عندما يمشون ؛ فكانوا يميّزون الحقيقة بهذه العلامة ، وهي ان معرفتها لا تعمّم (أثينا وأورشليم ، ص ٤٣٢) .

أما كيار كيغارد فيقول : « ان العالم كان يعوزه ، بصورة دائمة تقريباً ، ما يمكن ان نسميه، في صحيح التسمية ، فرديات، وذاتيات مصممة ، تنعكس الى عمق في الفن ، وتفكر تفكيراً ذاتياً ، خلافاً لناس يصرخون ولآخرين يعلّمون » .

٢

اكتشاف ينبوع الحياة

سواء أكان الوجود يشبه لعبة أو لحناً ، فمن الواجب دائماً أن يتعلّم الانسان قواعد اللعبة أو أصول النغم . وبما ان معرفة الذات تعتبر فن حياة ، فإنها تقتضي إعداداً عـادلاً منطلقاً من لغة عادلة .

لقد رأينا ان الانسان ، القـــائم بسلوك طريق تؤدي الى معرفة ذاته ، يشبه حاجًّا يسعى للوصول الى أرض موعود بها ، يعني انه حنين الاستمرار ، وحنين الى نظام ضيـــاع . انه في الطريق ، بعد أن سمع النداء .

ويستطيع الانسان أن يسأل نفسه : ما عساني أكتشف ؟ فأنا أستطيع أن آتي هذا البلد أو ذاك بغية أن أزور فيه متحفاً ، أو أشهد شلال نهر ، أو أتسلق جبلاً . وأنا أستطيع أن أنصرف الى دراسة الفيزياء ، أو الأدب ، أو الفلسفة ، وبالتالي أملـــك

علماً . فما هي ، إذن ، هذه الذات التي يحاول الانسان غزوها وما هو معناها ؟

وفي سبيل الإجابة ، يجب أن نعرف ان كل اعتبار ينطلق من هذا الواقع ، وهو ان الازدواجية غير موجودة . واذا كنت أتكلم بتعابير تحمل تضاداً ، فذلك لكي أحدّد مسافة . وفي حالة قبولي مبدإ الازدواجية ، فذلك ، فقط ، لأنني لم أتوصل قط الى معرفة نفسي . هنا ، التيه هو الازدواجية ؛ وسأبقى أفكر وأعمل بتعابير ازدواجية ما دمت غير عارف نفسي ؛ فإذا عرفت نفسي ، فأنا واحد ، واذا جهلتها ، غرقت في الازدواجية ، فلا أستطيع أن أعبّر عن ذاتي إلا بتعابير متناقضة . ومعرفة النفس ، إذن ، هي اكتشاف وحدانيتي ، ومباشرة تماسّها مع مصدرها ، مصدر حيّ لأنه مصدر الحياة . وعندما يتفجّر هذا الينبوع الى آلافٍ من النقاط ، يجب ألا ننسى أنه كان في أصل انفجارة واحدة . إذن ، ليس من ازدواجية على هذه الأصعدة : روح ــ جسد ، وفكر ــ مادّة ، وخير ــ شرّ ، وذات ــ موضوع . وبين هذه الأزواج المختلفة ، تتراءى مستويات في شكل عوارض سلّم ؛ ولكنها على عكس عوارض السلّم ، إذ تتواصل في ما بينها كما لو كانت موضوعة في تتالٍ على سطح دائريّ . فمستوى الجسد غير مستوى الروح ،

ومستوى الروح مختلف عن مستوى الفكر . وعندما أطمئن الى جسدي ، فليس عندي ما يدعو الى نكران روحي ؛ واذا اطمأننت الى وجه فكري الذي لا يُحدّ ، فلا أجدني في حاجة الى نكران جسدي ، بل على العكس ، يجب ألا أُضيّع نظرتي إليه .

والازدواجية لا توضع ، إذن ، على صعيد طبيعة الروح أو الجسد ، فهي مستطيعةٌ ، عند الحاجة ، أن تضع نفسها ، في صدد الاتجاهات الضميرية ، موضع استهداف بنيتين عالميتين مختلفتين : والمقصود ، هنا ، ازدواجية الحرية والضرورة ، والوحدة الداخلية وانفصال المعنى واللامعنى وعداوتها . والضمير المتغيّر وحده قادر على أن يقبض على هاتين الحالتين العالميتين وأن يتغلب عليها .

وجدير بنا ، في هذا الصدد ، أن نأخذ باعتبار فئتين من الناس : الناس النائمين والناس المتيقظين . فالنموذج الأول يعيّن الانسان اللاطبيعي ، لا الانسان الحيوان ، لأن الحيوان يستجيب كل الاستجابة الى انتهائيته ؛ أما الانسان اللاطبيعي ، كما أحسن النظرة إليه برنار دي كليرفو ، فهو دون الحيوان . والانسان غير المتيقظ أو على الأصح الانسان النائم ، يمكن أن يبدو ، من الخارج ، غير مختلف عن الغير . ومع هذا ، فإن كل شيء فيه

يبقى معلّقاً عن العمل ، لأنه لم يمضِ مرّة الى طرف قدرته الطبيعية ، بل يبقى دون مستوى الطبيعة . وكما ان أعضاء الجسد لا تقوم بوظائفها كاملة عندما تكون كسلى ، فإن النباهة الضعيفة كذلك لا تقوى على التقاط شيء ، وبالتالي على حفظه وفهمه ، فالانسان غير المتيقظ لا يميّز قطعاً حالة النوم من حالة اليقظة فيبقى في حالة من التخدير أو أخرى من السهو الذاهل . أما الانسان المتيقظ فيعني الانسان الحقيقي ، أو على الأقل ، الساعي الى البحث عن حقيقته الخاصة . وبما انه دائم الحضور ، يستطيع أن يلاحظ ، فيصير قادراً على أن يحبّ ؛ وكل ما فيه فوري وتجرّدي . فيستطيع أن يكمل بحثه في نظام داخلي تبعاً لتناغم في أجزائه ؛ واحتمال كهذا لا يمكن أن يصدر إلا عمّن توصلوا الى مستوى من الجدارة .

أما بالنسبة الى الآخرين ، فإن البحث يتألف من وثبات وتقهقرات ، من إعجاب واشمئزاز . وحالهم حال ميزان متحرك ، لا تتوفر لهم حالة استقرار ؛ فكل تقهقر يتناسب والتقدم ، والعكس كذلك . وعندما يكون الانسان في طريق اليقظة ، يمكن أن يشعر أنه سجين ، وهذا ما لا بد منه ، وإلا فإنه لا يفتش ، بجهد المشتاق ، عن باب للخروج . فهناك سجن حجز في الانسان ، سجنٌ مبني من الكذب يقيم فيه ويحاول

أن يرضى عن إقامته أو هو راض ؛ ولكنه كذب غير متعمد ولا مقصود . فليوثق صلته بسجنه ، وليتحام معاناة أي توق الى الحرية ، فكل شيء سجن له : جسداً وروحاً . ولنفترض إنساناً موضوعاً في قفص ، فبينما يبقى جسده سجيناً ، ينطلق فكره كل منطلق ، وخياله يحلم ؛ ويمكنه أن يستحضر صوراً تحمله الى مكان آخر وفي مدى يختلف .

ثم ان الانسان ، الذي كلّه في السجن ، محتجز في الكذب ، يبدو نموذج فوضى شبيهاً بشيء لا شكل له فارغ ، سبق الكلام عليه في سفر التكوين قبل خلق العالم . والسجن الذي يقيم فيه حظيرة ووهم . والهرب من سجن كهذا هو شيء من نظام تصاعدي ، يحتوي على بُعدٍ من العمق يعبّر عن وجوده بسلسلة صاعدة مؤلفة من خطوط محنية . والحبس يغطي كل ما هو غير حقيقي وخادع ، بينما التحرر يعني المشاركة الفكرية مع الحقيقة المشروعة .

فالعالم الذي أنا موجود فيه ، والذي فيه أعيش ، يحتمل إذن ، درجات . ويمكن أن يواجه أيضاً على صعيدين متمايزين : وهما صعيدان ، سُمّيا تسهيلاً للتعبير عنهما ، في الغالب ، عالم الفوق وعالم التحت . وهذا العالم السفلي معزول ، كأنه جزيرة ، محروم من المواصلات ، متروك لنفسه لأنه فاقد الصلات . فيجب

أن يسأل الانسان نفسه : ماذا يمكن أن يحتوي عالم كهذا ؟ انه لا يحتضن ولا يؤالف الجسد ولا الروح كما يجب أن يتم ذلك ، مكتفياً بتناول عمليات الروح والجسد عندما تصدر عن أنانية أي عن « أنا » سجينة . والانسان الخاضع لهذا العالم السفلي يمثل الفكرة والعمل يصدران عن عبد . أما صعيد العالم الأعلى، فإنه يمتد كالسابق الى الجسد والى الروح ، ولكنه ، فوق ذلـــك ، يحتوي على الفكر وعلاقته بالجسد، وعلى الروح وفضائها الكوني. وهنا ، نستطيع أن نطرح على أنفسنا سؤالاً : هل يمكن أن نعبّر عن العالم السفلي بكلمة شر ؟ عندئذ نرى أننـــا نلامس مسألة في منتهى الأهمية . ولقد شغل الشرّ كل الفلاسفة ، ولاسيما بالنسبة الى علاقة الشرّ بالله وبالانسان . ففي نظر البعض الشر لا قوّة له، وفي نظر البعض الآخر يتمثل الشر حقيقة في ذاته . وعلى الجملة ، فإنه ينتسب دائماً الى أقاليم مظلمة لا ينيرها الضوء . وسلوك الانسان طريق التحرر لا يحاول تجنب الشر أو الهرب منه، ولكن يحاول أن يعانيه وأن يتحمله وبالتالي أن يتجاوزه. وهذا الظاهر السلبي يمكن أن يتحمل تغيّراً ، كما أن الخارج يمكن أن يصبح داخلاً ثم يعود فيأخذ مكانه خارجــاً ، بعد أن يتحمل تغيّراً . وليس للشر قيمة في ذاته غير مادته الخـــام بانتظار تغيره. لذلك فإن أحكام القيمة لا تصل إليه . ويشبّهون

الشر بثقل يجر الى تحت ، اذا لم تتكفل به طاقة تخففه وتحمّله استبدالاً .

ومقرُّ الشر الرئيسي قائم في « الأنا » ، هذه الأنا التي تشبه حجراً صلباً ، زيدت صلابته . وهـــذا الحجر يبدو مستسلماً للاحتفاظ الدائم بطبيعته ، بحكم تماسكه ، وصلابته ، وثقـله . فأن نفكر ان الشر لا يتغير ، يعني اننا رفضنا التسليم بالحركة التي تحييه في الداخل . إذاً ، لو أطلقنا على هـــذا الحجر كتلة نيّرة تخترقه ، لرأينـــا ان كل شيء فيه يتحرك : فهو حيٌّ ، والحي يتغير ، وهو يمتلك مصيره . فليخض الانسان بكل طاقته معركة ضد أناه ، فيرى ان هذه الأنا يمكن أن تذوب كما يذوب الحجر . ومن هنا جاءت صورة العسل أو الينبوع الجاري من الصخرة التي تكلم عليهـــا مؤلف سفر الخروج وموسى في الأعداد (أنظر أيضاً التثّنيه ، ٨ ، ١٥ ؛ ٣٢ ، ١٣) . فالصخرة تفجّرت ماء ، وجرى منها صالحاً للشرب ، وهكذا الأنا تتغير ، فإذا فرّغت من الكثافة الحاجبة الضوء ، تصبح شفّافة ، نقيّة كالبلور ، ويستطيع ماء الحياة أن يتفجّر منها ، واذا مـــا أضيئت ، فمن ظلمة يطلع نور . ولقد كان الانسان، في السابق ، سجين نفسه ، فيجد أنه لعبة الازدواجية ، أما في حـــالة سعيه للانعتاق ، فـإذا هو متحررٌ ومحرّر . وهل المقصود أن يُحرّر

ذاته من ذاته بقدر ما يقصد أن يكون خالقاً ، وهل يمكن أن نتكلم في هذا الموضوع على « تجريد الخلق » ، كما فعلت سيمون ويل ؟ يجب أن نتفاهم حول هذا التعبير . ان كلمة « إعـــادة الخلق » تملك معنى كلياً يتناول الكشف والوضوح ، فـــإعادة الخلق ، هنا، خالقة، وبالتالي تعارض التهديم معارضة مباشرة . وإعادة الخلق ، في نقطتها النهائية ، هي إعطاء صورة حيّـــة كاملة . وعلى هذا الأساس فإن مين دي بيران يُلمح الى إضعاف صلة الحياة النفسية بالجسد ، ففي هذه الآونة ينقطع الجسد أن يكون حاجزاً ، ويبدو ان النفس التي عادت الى ذاتهـا لقيت طبيعتها الخاصة . فالانسان الذي يُعيد خلق نفسه يُفزع ذاته من المظاهر ومن كل ما يخالفها في ما بينها ، وبالتالي من كل مـا يفصلها عن ذاتها وعن الغير .

إذاً ، هذه الإعادة الخلق انعتاق ، لكنها لا تجري دون عذاب ، لأنها شبيهة بولادة . فالألم يملك ، في حيّز كونه تجاوزاً فلسفياً ، صفة مطهّر . وفي عودة قامت بهـا سيمون ويل الى أفلاطون، ألمح الى لحظتي فوضى ارتباك أثناء عملية بناء الذات: أولاهما داخل الكهف عندما يلتفت الانسان ويبدأ مسيرته ، والثانية عندما يخرج من الكهف المظلم ويتلقى اصطدامة الضوء. وإذ يجد نفسه قد تدهور الى بُعدٍ جديد ، يأخـذ في التمتمة ،

فجسده ، وفكره ، وروحـــه يجب أن تتعود تلقّي الضوء المستجدّ لها . وهذا ما نراه جيداً في أسطورة غورجياس ، وثمة من يمضي الى أبعد مؤكداً أن عذاب الروح يـــأتي بنسبة تتفق والإفراط في ضيق علاقاتها بالجسد . ويقتضي الخروج من الأسر تمزيق كل القيود ، سواء أكان ذلـــك بالنسبة الى الجسد أم الى الروح . فالجسد يمكن أن يتلقّى ضربات وجروحـاً ، ويبقى حاملاً آثارها . وهكذا يحمل الانسان تاريخ وجوده محفوظاً على جبهته مع كل ثنياته وتجاعيده ، والروح أيضاً لها تجاعيدها التي تشهد لصحة البحث عنهـــا ، ولرفضها ، ولحبها . فالروح ، والجسد ، والفكر تشترك ، كل على طريقته ، في اكتشاف معرفة الذات . ولذا فإن إعادة الخلق ، التي ألمحنـــا إليها في ما تقدم ، تتناول الجسد بقدر مـــا تتناول الروح ، والانسان يستوفي إنسانيته كلياً بإعادة الخلق التي تتمّ فيه . وبما ان إعادة الخلق هذه ، هي في الوقت نفسه تجديد خلق ، فإنها توصل الانسان ، ولو بصعوبة ، الى شرطه الانساني ، فتمّحي كل التناقضات ، وكل ازدواجية تُستبعد ولو لفظياً .

هنا ، نستطيع ان نستعمل كلمتي طبيعة وطبيعي . ولسنا في حاجة الى الاستعانة بما فوق الطبيعة أو بما هو فوق الطبيعي . والطبيعة هي فوق طبيعية في نقطتها الدقيقة ، والطبيعي هو

فوق طبيعي عندما يدفـــع الى طرفه . فالمقصود ، هنا ، ان نتناول توسعاً ، وعرضاً كاشفاً ، لا تغيراً في البنية . وعندما يبقى الانسان غير ساعٍ الى تحرير نفسه من سجنه ، يصبح من صواب الأمر أن يتحدث عما هو طبيعي وعما هو غير طبيعي ، عن الطبيعة وعن ضد الطبيعة ، فيبدو بالتالي أنه غـــير محب الحرية ، وانه ، في الوقت نفسه ليس أميناً للطبيعة الانسانية . وكما ان دعوة الانسان الذاتية يجب ان تطابق تحرره ، كذلك يجب ان تطابق الطبيعة ، في حقيقتها ، صعوده الخاص في سماء الذات . وهكذا يضيء المطلـــق النسبي ، والعنصر اللافاعل يصبح دينامياً بموافقته الخاصة (كينونة العذراء في تعبيرها الرمزي ليس لهـــا تعبير آخر ، إنها تشتمل على المعنى نفسه الموجود في « الأبانا » : « ليأت ملكوتك ») . وعلى كل حال يجب أن نحافظ على المستويات في تسلسلها . والإضاءة لا تطلع من أسفل ، لأن الأسفل لا ضوء فيه ؛ إذاً ، ليس في استطاعة عالم التحت أن ينير عالم الفوق . ومع ذلك ، فقد تأتي ساعة يصبح فيها مستحيلاً أن نتكلم على عالم التحت وعلى عالم الفوق ، إذ لم يبق عالمان ، لكن عالمٌ واحد . والانسان لا يشبه مسافراً يذهب من عالم الى عالم آخر ، كما نذهب من ضفة الى ضفة أخرى ؛ فهو العالم ، وهو يحقق العالم ، وبواقع كينونته

يعمل في التحقيق ، وإذ يُصبح مضيئاً يرسل ضوءه ؛ وبما أنني احقق الكائن فيّ فأنا أعطي كائناً ؛ وبما انني أنا نورٌ فأنا أضيء ، دون أن أستطيع أن أضع ذاتي في أمكنة أخرى غير ذاتي ؛ ولكوني أنا نفسي فأنا في كل مكان . أنا انعتقت وأنا أعتق .

في الوقت نفسه الذي يتحرر فيه الانسان يباشر عمله محرراً ، فيتصل بمن هم من مستواه الخاص ، مجرداً اتصاله عن المكان ، وعن الزمان ، وعن المسافة . غير أننا لا نستطيع فهم المعنى في هذا الصدد إلا عندما نستحضر وجود الناس المتحررين ، الذين تركوا لنا مفكرة طريق حجّهم ، سواء أكان فيها خرافات، أم أساطير، أم صوَراً أو حكايات تستعرض تجاربهم ، المتعلقة بتطور اتجاهاتهم التي تقودهم ، قليلاً قليلاً ، نحو غرفة الكنز . ويفترض ان يسبق الدخول الى غرفة الكنز مراحل مظلمة ، ونصف مظلمة ، وأخرى منورة ، ونيّرة ، ومشعة .

وحكاية السهروردي الصوفية (الملاك اللازوردي) التي عرضها وترجمها هنري كوربان ، مسوقة في شكل حوار ، تصف طريق الانسان العارف ، وهو يجتاز الظلمات التي تسبق الدخول في النور . وهذا قليل منها :

« — أيها الحكيم ، أين هو ينبوع الحياة ؟

— في الظلمات . واذا كنت تريـد أن تذهب للبحث عن

هذا الينبوع ، فانتعل خفـّين مثل خُفـّي خضر النبي ، وتقدم على طريق نكران الذات مطمئناً ، حتى تصـــل الى منطقة الظلمات .

– من أية جهة الطريق ؟

– من أية جهة ذهبت ، فإن كنت حاجاً حقيقياً ، فستكمل السفر .

– ما الذي يشير الى منطقة الظلمات ؟

– الظلمة التي تثق بها . لأنك أنت ذاتـــك في الظلمات . ولكنك لست واثقاً منها . ولكن من اتخذ هذه الطريق، عندما يرى نفسه كأنه في الظلمات ، يفهم انه كان سابقاً وهو الآن في الليل ، وان نور النهار لم يلامس نظره قطّ . هـــذه هي الخطوة الأولى التي يخطوها الحجّاج الحقيقيون ... فالباحث عن ينبوع الحيـــاة في الظلمات يمرّ في كل أنواع الوجوف واليأس . ولكنه ان كان حقيقة مستحقاً ان يجد هذا الينبوع ، فإنه بعد الظلمات يتمتع بالنور . عندئذ ، عليه أن يحاذر الهرب من أمام هذا النور ، لأن هذا النور ألقٌ باهر ينزل من أعلى السماء على ينبوع الحياة » .

ويكتشف الرائد المهّد ينبوع الحياة الذي هو كنزه ، في

غرفة الكنز . وهكذا وُضعت الأنا الحقيقية مكان الأنا الوهمية ، فكانت له الذات الغائية .

وفي غرفة الكنز يجـد الانسان نفسه ، في الوقت عينه ، مشاهداً ، وفاعلاً وموضوعاً . فكل الأشياء اختلطت ، أو على الأصح ، كل الأشياء اختلاط . وهنا تعلمنا التقاليد : ان الذات ، في رأي أتباع أوبانيشاد ، هي أثمن : « نفسي في عمق قلبي أصغر من حبة الشعير » ؛ وهذه الحبة الصغيرة تمثـل كأنها أوسع من الأرض والسماوات . وفي الانجيل ، شُبّهت مملكة السماوات بحبة الخردل (مرقص ٤ ، ٣١) .

والذات لا تعاني أي عطش الى الوجود ، ولا أية رغبـة في الموت . فهي تعلم ان كل ما يتصل بالزمن زائل . ومعرفة كهذه لا تُثير أي قلق ، لأن الذات تشبه صخرة ، فلا تتزعزع .

ولنقرأ في إنجيل متى : « حيث تكون كنوزكم ، فهنـاك تكون قلوبكم » (٦ ، ٢١) ؛ « مملكة السموات تشبه كنزاً مخبوءاً » (المرجع نفسه ، ٢٣ ، ٤٤) ؛ وأيضـاً : « مملكة السموات في داخل كل منكم » (لوقا ، ٢٧ ، ٢١) .

فالانسان الذي وجد ذاته ، يعني كنزه ، تصبح ذاته سماءه مع كل ما تحتمل هذه الكلمة من رموز ، وامتلاءة ، وبقـاء . إذن ، الذات ستُفهم كأنها نقطة ثابتة ، وكأنها محور الدولاب .

هو ينبوع ماء حيّ ، فعله متصل بثباته المتحرك . فثابت ، لأنه بطـُل أن يكون لعبة المـدّ والجزر ، ومتحرك بتفجره . وفي هذا المعنى تمكن كلوديل من أن يكتب في « فن الشعر » مـا يلي : « لقد سحبت رجليّ من الأرض ، ويداي ممدودتان الى كل الأيـدي ، وحواسي متنبّهة لكل الأشياء الخارجية ، ونفسي لحواسي ... أنا كدولاب انفكّ عن حزامه المشدود به . لم تبق حركة بعد الآن، ولم يبق غير أصل واحد. فأنا أتألم ألم الولادة، وأنا أسقط من حقي ... وأنا أتحمل عذاب ينبوعي » .

والانسان المتحرر الذي يتحمل عذاب ينبوعه هو ينبوع . وإذا كان قـد سحب رجليه من الأرض ، ويديه من الأيدي الأخرى ، وإذا كانت حواسه الخارجية قد تطهّرت ، فذلك ليس قطعاً لأنه ترك العـالم الذي هو عالمه . فالذي يجري هو العكس . فرجلاه ستكونان أشد تماسّاً بالأرض ، ويـداه ستمتدّان أكثر سخاء تجاه الغير ، وحواسه الخارجية لا تنتقص منها الولادة ولا نموّ حواسه الداخلية ، فحواسه التي أصبحت أكثر دقة لا تتوافق وتتلاءم والعالم المنظور فقط .

وإنسان كهذا يصبح كاملاً، لأنه ابن السماء والأرض، والسماء والأرض معاً ، وهما منفصلتان انفصال قمّة . وعلى أساس التعبير العادي ، يمكن أن نسميه حكيماً ، كما يمكن أن يواجه كإنسان

متحرر . فاستعمال الصيغ التعبيرية ليس أمراً هاماً ، والتحقيق الحقيقي الذي تجريه معرفة الذات يجعل من الانسان : « واحداً خُلِقَ مرّتين» ، وهذا ما يعادل القول الآخر «ولادة جديدة» .

وعندما تبلغ معرفة الذات هذا الحدّ ، فالانسان قريب من نضوجه . ولكن الوقوع في تناقض أمر سهل الادراك ، فبقدر ما يتقدم الانسان في طريقه ، تتقدم معاناته الشعور ، بازدياد بُعده عن هدفه . وليس التعب من المسيرة الطويلة هو الذي يحمله على هذا الشعور ، وإنما هو يحس ذلك لأنه أصبح صافياً ، فازدادت ثقته بعدم استحقاقه الجمال الذي يستشرفه ، ولكن إحساسه هذا لم يعتصره بعد . وحقيقة الأمر ، ان جهل الذات ليس جداراً يمكن هدمه بضربة واحدة . وليس هذا الجهل ستاراً يمكن تمزيقه فجأة ، ولكن لهذا التمزيق وذلك الهدم ساعة تسقط فيها الجدران وتتكشّف الحقيقة فتُعرف على ضوئها الخاصّ .

تجربة طالب المعرفة

عندما تتم معرفة الذات ، يتغير وجه الانسان . فهي تعدّل فيه بقدر ما يعدّل الحب . ومن لم يعرف حلاوة الحب ، فليس في امكانه أن يصف تجربته . وما ان تحدث له هذه التجربة ،

حتى تخترق كيانه ثورة فتغيّر إيقـــاع دمه وملامح سحنته . فبالنسبة الى من يحب ، لا يوجد شيء خـارج الحب . ومعرفة الذات تجري احتكاراً ممـاثلاً ، فهي تلوّن كل شيء ، دون أن ينفلت منه أي شيء . وكل حركة مهما كانت تافهة يُستشعر بها وكذلك نبرة الصوت ، والنظر نفسه يشهد بذلـــك . وهكذا تصبح معرفة الذات شبيهة بحضرة يحدث ظهورها فاعلاً دون انقطاع ، ولكن معرفة الذات ليس لهـــا حدود . وحدّها لم يُبلغ قط .

منذ يبدأ الانسان بمعرفة ذاته ، يمسك بزمام المعارضات التي تتحكم بحياته ، وتسيطر على وجوده . فمعرفة الذات إذاً ، معرفة مستمرة في اكتشاف ذاتها ؛ وليس تناولها بالتعيين أو الوصف أمراً ممكناً . ذلك لأنه ليس في استطاعة أحد أن يملك امتلاءة الرؤية لما لا يراه وهو في الظلمة . والمسوخ ما هي ، في الغالب ، إلا امتدادات ظلّ ، لأن الضوء لا يأتي من الوسط الذي كان يجب ان يغمره . فمن هنا تصدر الأوهام والمخاوف التي تولدها . ومن يعش على سطح ذاته فانه لا يصادف أبـداً عـالم الصور هذه ، في مبالغة عرض وتفاعل حركة تفوق ما يُرى في مستنقع تفتلي فيه الحياة في أسراب من الحشرات ،

ذات أمسية صيفية . وقد تكون هذه الصور ذات قدرة على إحداث الصوت . وكلما ازداد الانسان توغلاً في طريـــق المعرفة ، كلمـــا ازدادت الأشباح انتصاباً على طول طريقه . ولهذا فمن واجبه دائماً ان يتماسك في حالة من اليقظة لكي يميّز بين حقيقة هذه الاشارات ووهمها . كما يجب أن يسير طويـــلاً ليصل الى ممر عارٍ لا شكل له ، قد تركته الحيوانات التي كانت تسكنه ، فأصبح كامل السكون والسكوت . وبعد الضجة ، يبدو للانسان انه أمـــام إقليم من السكوت المنتشر . وهذا السكوت ليس حقيقة ، يعني انه لا يشير الى قمّة ، بل الى أن ثمة مكاناً وسيطاً . إنه سكوت لأن الماضي لم يعد يدخل في الحساب ، ولكنه ليس السكوت الحقيقي ، لأن بعض المراحل لم تُقطع بعد . وهناك أيضاً صعوبة مقيمة في نظام الوهم ، وهذا الهدوء عقب العاصفة يمكن أن يعتبر سكوناً . وهذا الهدوء في الحواس ، وهذا الاستبعاد للأهواء مهددان بخطر مواجهتها كثمرة جاءت نتيجة لبحث طويل . ولو ان انساناً عاش خالداً في جوف الأرض ، عائشاً ، مثلاً ، حياة شبيهة بحياة المعدّنين ، على مخالفتهم في أنه لا يظهر أبداً على سطح الأرض ، لكان مستحيلاً أن تُلمح له بالنظر الى شروق الشمس ، أو الى ارتفاع جبل ، أو الى طيران عصفور . لكن لو ان هذا الانسان نفسه

تمتع مرة واحدة بأعجوبة الفجر ، أو بجلالة ذروة ثلجية ، أو سمع صوت عندليب ، أو أبي الحنّ ، فانه لن ينسى الاعجوبة التي لا تترجم أعجوبة ظهور الضوء ، ولا سماع أغنية من أغاني العندليب . وهكذا الحال بالنسبة الى من استطاع أن يطمئن الى ذاته ، اثناء تلك اللحظة الخاطفة التي يجري فيهـــا لمعان البرق . انه بهذه الالتماعة أدخل في بُعد آخر مجرد من أية علاقة مع وجوده السابق ، أو وجود الغير ممن لم يأخذوا اطمئنانتهم الى مثل هذه الالتماعة . والانسان الموضوع في السكوت ، الذي هو على الأقـــل مُوقِف الحركة أو هو صوت امتلاءة النغم وكليّته ، ينتظر ، ولكنه يأتي يوم يفهـــم فيه ان السكوت الحقيقي ليس خـــارج الضجة ، بل في الحقيقة هو امتلاءة التوافقات ذاتها .

ومع نفوذ الانسان الى قلب معرفة الذات ، يتلقى فـــوراً تجليات للسكوت . فيفهم أن لا شيء مما هو حقيقي يمكن أن يفسّر بالكلام أو الكتابة . فالكلمات أنواع من الحاضنات شبيهة بعوارض السلم ، يُرتكز فوقها مؤقتاً ، ولا بد من تركها . وفي حضن السكوت يجري كل استلهام ؛ فتكتكة الكلمات عند النطق بها أو كتابتها يُعيق السماع ؛ فهي معرفة لا تبوح بسرها إلا في الصمت ، فعندئذ كل شيء يملك صدى وكل شيء يبدأ نموّه .

وتجربة الانسان العارف هي تجربة انسان داخلي ، تتناول الوجود وبحكم هذا التناول لا يمكن أن نجعلها موضوعية . فترجمة المدركات الذهنية ينبوع صعوبة . ومما لا شك فيه ان اتصالي بما هو مدرك ذهني يقيم الدليل على حضور الضوء كما تقيم الدليل صفيحة ساخنة على تماسّها مع النار [1] . وعلى كل حال ، يجعلي تجربتي خارجية ، وعلى الأقل ، في إصراري على اظهار ما لا يمكن الاتصال به ، يمكن ان أفسد فيها المحتوى ، فيضعف حجم تجربتي ، وفوق ذلك يمكن ان أتعلق بانعكاسها والنظام ، في أن تصبح التجربة مجردة من كل صلة بشفافيتها الخاصة ، وفي ألا نوقف الفكرة عند إشعاعها . وهكذا يكون جعلُ التجربة خارجية خطراً في ان تترجم بصورة خاطئة ، وأن تصبح دِبقة يعلق بها من لاصقها ، أو أن تصير معالجتها بسخرية سبباً لاختفائها . والرغبة في العطاء تعرضني لخطر وضعي أمام ضرورة الكشف عن نفسي ، وإذا كان الغير ناضجاً لدرجة يستطيع معها أن يفهم ، فان الكلمات تبدو فضلة ؛ وبعض التلميح ، أو على الأصح ، السكوت يبدو كافياً . وعلى العكس ، فان الكلام الى محدّث غير قادر على استيعاب ما يُلقى اليه من

---

(١) كيار كيغارد وسيمون ويل بوردان أمثلة مماثلة .

معانٍ ، خطأ فادح . والانسان الضعيف الذوق يمكن أن يفضل شيئاً من شورباء جيدة على صحن من الطعام الشهي يسيل له اللعاب ؛ وهكذا الحال بالنسبة الى من لا يستطيع أن يقدّر الأشياء حق قدرها ، فيتغذى بالشاهد من نظام لا ينتسب اليه ويجهله كل الجهل كلغة لم يتعود استعمالها .

لا يمكن للتجربة الروحية ان تتجلى للعيان إلا في رموز . وعلم الرموز يحمل اشارات ، فهو يدل على معنى ، ويُدير ، ويقود ، ويثير ، ويوحي . والرمز شاهد الحقيقة ، ولكنه ليس الحقيقة نفسها .

معرفة الذات تتمثل كإيحاء محدد الوجود للحواس حيث يوجد « قبلُ » و « بعدُ » . وبين الاثنين ، حصل الإيحـــاء كتجاوز للمحسوس بقدر ما هو اتصال بالذهني . وإقامة الشاهد لهذه التجربة بالرموز ، هو افتراض ان عند الغير تجربة مماثلة . والروح لا تتكشف للإنسان دفعة واحدة .

وفي هذا الصدد قال نيقولا بيرديييف ، في كتابه « الحقيقة والإيحاء » ، ما نصه : « الروح لا تسلّم ذاتها إلا قليلاً قليلاً ، وفي كل تسليم تخسر من ضوئها بفعل الخسوف الذي يتأتى عن متابعة السعي لجعلها في الموضوعية » وقال أيضاً : « في إقامة المعارضة بين الإيحاء التاريخي والإيحاء الروحي نقيم الدليل فقط

على انعدام التفكير ، الى أقصى حد ، في ما تحمل هذه المعارضة من معنى . وهذا الذي نسميه « إيحاءً تاريخياً » ونتمسك به بصورة خاصة ، ليس ، في نهاية الأمر ، إلا ايجاد الرمز للايحاء الروحي تحت شكل ميزات ، واشارات مستعارة من عالمنا عالم الحوادث » .

وهذا الايحاء لا يصح ان يُفهم أو يُفسَّر أو يترجم كواقع يطفو على الخارج . فالحوادث التي تجري في كون الأرواح ، تنعكس كل مرة على الطبيعة وعلى التاريخ .

والانسان يتلقى ، بواسطة معرفة ذاته ، الحقيقة ويعرفها ، والالتماع الذي تحدثه ، خارج عن متناول العمل أو المعرفة . وليس المعني توسعاً داخلياً ، ولا عنصراً جديداً بارزاً ، ولكن المعني إذكاء الحياة في خاصة أصيلة . وقد شرع أفلوطين ومن بعده أغسطينس هذا الموضوع. وفي هذا الصدد نرى ان أسطورة استحضار مخزون الذاكرة للإجابة ، يعني استحالة أن نتعلم ما لم نعلمه من قبل . وهكذا فإن كلمة بحثَ تأخذ معنى كلمة لقيَ ما كان قد أضاعه . وفي الحقيقة ، ان في هذه التجربة منفذاً الى معرفة الذات، قبل أن يكون فيها مدخل الى الكلام على نظرية الاستحضار من الذكرة ، ولعله من الأصح أن نثير هذا الإذكاء الحيوي ، الذي ألمحنا إليه في ما تقدم ، فالانسان العارف يملك

تجربة الحياة : إذ ان الانسان الذي اطمأن الى ذاته ، أصبح إنساناً مستيقظاً .

الجمال والحبّ

بما ان الحاجز ، الحاجب ما بين العالم المنظور والعالم غير المنظور ، قد ألغي ، فإن جمال الفضاء الروحي في نورانيته ، يتفجّر . فالجمال الذي لم يُخلق متصل بنموذجه المثالي الذهني والجمال المحسوس يتكشف في مظهره المقِيس بوحدة الحس والضوء . والانسان، من الآن فصاعداً، لم يعد يملك حق التحول عن الطبيعة ، فقد أصبحت بالنسبة إليه انعكاس الألوهة ، بل مرآة تمثل الصورة الإلهية ، صورة تستدقّ في مطابقتها بقدر ما تكون المرآة نقية في عُريها .

وفي العصور القديمة ، لعب جمال العالم دوراً كبيراً ، في الصين ، والهند ، واليونان . وعندما تحدثت سيمون ويل عن الرمزية قالت : « إن ميل الروح الطبيعي الى محبة الجمال الفخ ، الذي غالباً ما يستعمله الله ليفتحها للنسمة العلوية، هو الفخ الذي أخذت فيه كوريه ... فقد وقعت في يدي الله الحي . وعندما خرجت من أسره ، كانت قد أكلت حبة الرمان التي كانت تقيّدها الى الأبد . فلم تعد عذراء ؛ أصبحت زوجة الله .

في « المأدبة » تكلم أفلاطون على علم الجمال[1] ، كنوع عجيب من جمال الشعور والاغراء يتوصل إليه الانسان عندما يستطيع ، في القيام بفعل الحب ، أن يحافظ على النظام . ففي رأي أفلاطون « ان الجمال الذي عناه لا يبدو وكأنه كائن في وجه أو في يدين ، أو في أي عضو آخر جسدي ، أو في أية فلسفة معتقد أو علم ... انه الجمال نفسه ، من أكسير وحيد ، خالد الحقيقة » . وعندما قرأت سيمون ويل هذا النص أضافت قائلة : « عندما يبدأ إنسان ما أن يمتّع نظره بهذا النوع من الجمال ، فإنه قد يبلغ الكمال تقريباً » .

والمسيحية ، في حدود أمانتها لأصالتها ، قد حافظت على هذا المبدإ الجمالي . كما انه تعزّز دائماً عند الآباء اليونان ، ولا سيما في مؤلفات غريغوريوس دي نيسّ الذي تتضح فكرته من خلال بنية أفلاطونية . وسنرى ، على كل حال ، انّ بعض أشكال من التمارين ، غايتها الكمال الروحي تقاطع الجمال في ابتعادها عن المنظور والمحسوس . وعندما تأسست في المسيحية نزعات جديدة ، لم تعد الوحدة في مأمن من المحافظة عليها . وفي مجرى التاريخ اقترب المسيحيون من شجرة الخير والشر ، ينبوع

---

(١) إقرأ لدى منشورات عويدات كتاب النقد الجمالي – سلسلة زدني علماً – رقم ٦١ .

الانحطاط والخطأ ، رامزين الى الأضداد . وهكذا استمرت الخطيئة الأصلية في تجدّد دائم .

والصوفية لا توصي قطعاً برفض المنظور والمحسوس. ولكنها تطالب بالاطمئنان الى الخمار المغشي الضوء ، لكي يتسنّى لها تغييره إلى مرآة . « ... وعندما يتحول الخمار الى مرآة يخرج الصوفي أو من هو من قبيله منتصراً من التجربة » . والانسان ، على هذا المستوى يفهم ان الجمال البشري مجلى الجمال الإلهي . وهكذا فإنّ « الجمال سمة مقدسة ، تُفشي سرّها » .

ولقد قال هنري كوربان : ان أصالة الطريق المسلوكة ، هنا ، هي في أن رؤية الله هذه ، تقوم في ألا يتحول الانسان عن الطبيعة ، ولكن في أن ينصبّ على رؤية جمالها ، وأن يرى مباشرة (لا مداورة) ، دون وسيط ، ولا استراحة توقّف ، الجمال الإلهي .

وهكذا فالجمال لا يمّحي ، بل يتحول الى شفافة . وبفضل هذه الشفافة ، يظهر الله نفسه في مرأى الانسان . وكل شيء يصير « عيناً ينظر بها الله الى ذاته » . وقد اعتمد إيكهارت تعبيراً مماثلاً إذ قال : « العين التي أرى بها الله هي العين نفسها التي يراني الله بها ؛ فعيني وعين الله عين واحدة ، ورؤية واحدة

وبمعرفة واحـــدة ، ومحبة واحدة »[1] . وعلى مختلف الأصعدة تتمثل وحدات الحس والضوء التي هي بمثابة عيون، لأن الأكسير الإلهي قائم فيها بصورة لا تدانى .

كل سرّ الحب المخلص يكون هنـاك : فليس من الضروري أن نلفته الى الجمال الانساني ، ولا أن نلفته عنه . وليبق النظر مستقيماً ، دون التفاف ولا تجاوز ؛ ودون أن يخفي أو يُموه ما ما يبدي ، ودون أن يتجاوز جدارته الخـــالقة ، ولا وظيفة وحدة الحسّ والضوء .

وبعد أن يورد هنري كوربان القول المأثور : « الله جميـــل ويحب الجمال » ، يضيف : « ليس الجمال مجرد نسبة بسيطة إلهية بين نِسب أخرى . وإنما هي النسبة الأساسية . ولذلك فإن الله نفسه خالق إيروس[2] وحقيقته ، يحرّم خلقه مرّتين : خلقه في مروق عن الآداب العامة وهو تدنيس له ، وخلقه في رياضة روحية، وهو خلق يحمل صفاته بالولادة، سواء أكانت لإنجاحه أم لبؤسه ، وفي هذا نفي له .

وتميز الجمال في كل الكائنات علامة نضوج ، وبالتالي علامة حرية . وإذا لم يقع الرائي إلا على ما في المرئي من قبح ، فمعنى

(١) السر الالماني الثالث عشر ، باريس ، ١٩٦٩ .

(٢) إله الحب عند اليونان . يمثّل في ملامح فتى جميل . (المترجم)

هذا قربى الى القبيح. فالجمال لا يظهر إلا في حدود قدرة الرائي على اكتشاف بعده الداخلي ، وتحمّله التطور الذي يُجريه التغير الشكلي . وعندما يكون قلب العارف قد تغيّر شكله ، فكل الكون يتجلى في وجهه المكوّن من الجمال ، والنور ، والامتلاءة الانسانية . لا شيء منفصل ، لأن كل شيء ينتج عن أعجوبة الوحدة في تفاعل الأضداد . فتكاثر وحـدات الحسّ والضوء يتجاوب والأشكال المختلفة التي يتجلى فيها الجمـال . ومن ينظر مختلف مشاهد الجمال لا يشدّه إليه ، في الحقيقة ، غـير مشهد واحد : الجمال غير المخلوق . والجمال ضُرِب في الجمال، والوحدة في الوحدة ، « ... يوجد مضروب الوحيد ، ولكن هـذا المضروب هو كل مرة واحد دائمـاً » . فالحبّ ، والحبيب ، والمحبّ حاصلهم واحد . وقد قال جوان تسي ، في هذا الصدد: « الانسان الكبير ليس في الواحد ، وحده ، لأن هذا يفترض تناقضاً ، وإنما هو الواحد » . وهذه الوحدة تنتـج عن مرأى الجمال الذي يولّد الحب .

عندما يأخذ الانسان ، العارف ذاته ، في الاطمئنان الى جمال الفضاء الروحي ، يبطـل أن يكون المحب أو المحبوب ، ليكون الحب . فينشر الحب كما تنتشر نار تشعّ حرارتهـا وضوءهـا . وتصير أغنيته شبيهة بنشيد الأنشاد ، الناتج عن

أعجوبة الوحدة . فعلى المستوى البشري ، النشيد «يضع موضع التمثيل رجلاً وامرأة » ، أما على صعيد الفضاء الروحي ، فإنه يعود الى اعتماد الكون كله .

لا مكان مميّزاً في قلب من أصبح حبّاً ، فالحب لا يكون ملكياً أبداً . وهو يعطي أكثر لمن رغباته الحادة وسّعت قدرته على القبول والموافقة . والحب كالشمس يدفع حرارته وضوءه دون تمييز . فإقامة الفوارق ، والسخاء لواحـــد ، والرفض للآخر ، والحاجة الى متسع من الوقت لتثبيت الثقة التي تدهش كل هذه دلائل على أن التوصل الى الوحدة لم يتمّ . ولغة الحب ، في إبان سلطته ، تتجاوز كل الحدود التي ما برحت الازدواجية والتمييز يقيمانها . والمستفيدون ، بما أنهم مختلفون ، واحد يمتدح حرارة الهبة التي تلقّاها ، والآخر يشكو فتورها ، ولكن كل ما يصدر عن الحب متماثل . أما الانسان الذي يبقى في حدود المحافظة على القانون ، فإنه يقوم بمخالفة ، إذ يميّز ويصنّف ، ويقسم . وعندما يجد نفسه على ممرّ الحب يرى انه مــــا يزال يجهل ثقله النوعي . وعندما يتوصل الى معرفته ، يسخو في البذل من ذاته تبعاً لتسلسل الخلق ، وكل واحد ينال بنسبة ما تكون سعته الخاصة . والحب لا يحزن لكونه لم يحبّ . ثم انه لا ينسى أبداً ما هي قرابته ؛ أو ليس في عُرف أفلاطون ، ابن الفقر ؟

وهكذا يغدو الحب والجمال شبيهين بظرفـــين اجتماعيين . وطريق معرفة الذات أدّت الى الملاقاة ، أو على الأصح ، الى عرْس الزمان والأبدية . وفي لحظة هذه الوحدة ، يتم كل شيء . وليس من قصد للتخلص من الوقت ولكن لفهم فقدان المعارضة بين الوقت والأبد . ولقد قال مكسيم العرّاف : « الدهر هو الزمن المتحرك والزمن هو الدهر مقاساً بالحركة » . أما الهند فتقول : إن الزمن يدعو الجهل والألم الى الظهور ، كما يدعو الرغبات والأهمية التي تعلـّق على ثمار العمل . ثم إن المدة والأنا ليستا غير أبنية وهمية روحية يتعلق بهما الإنسان، ومتاهٍ روحي يبعث على الضجر ؛ والانسان مأخوذ بحلقـــة جهنمية يتلاشى فيها : « العدمية مؤقتة وغير متقطعة . وبفضل معرفة الذات تغير شكل الزمن ؛ ألم يكن الانسان في المسيح ، «ابن القيامة»؟ (انظر لوقا ، ٢٠ ، ٣٦) .

وهكذا كل شيء يبدو أولاً اتحـــاداً ثم عرساً . وموضوع الاحتفال بالعرس يعلن رسمياً وحدة الانسان . والعالم المصغر لم يعد ، في داخله ، منقسماً على ذاته ، وخارجه شبيه بداخله . ومن هنا رؤياه الجديدة : رؤيا الانسان الواحد من خلال جميـع الناس . والفكرة الهنـدية توصي بأن يتذكر الانسان كينوناته بجملة لكي يطهّر نهائياً تذكاره ويثير ذاكرته . ودون أن نلتزم

هذا القانون الانتقالي ، الذي نرى من الخير أن نفسّره تفسيراً صحيحاً ، فإن ذاكرة الانسانية تبقى حاضرة في الانسان ؛ وفقدان الثقة الجماعية الذي عرضه يونغ ، ليس له معنى آخر .

والانسان عندما يشمل نفسه ، يشمل الانسانية جمعاء . إذ ينتشر نور جديد يمحو التجاعيد والجروح المقترنة بالزمان . ثم يغشّي فتوة لا سلطة للزمان عليها ، وهي فتوّة وصفتها كل التقاليد .

الحجم الكوني والوحدة

أن يعرف الانسان نفسه ، هو أن يتوصل ، ولو بصعوبة ، الى الكون . وليس المقصود بهذه المعرفة معرفة الكون او العالم ، ولكن معرفة النظام ، والوضع ، ولا سيما معرفة الترتيب تبعاً للمفهوم الهيرقليطي . فالكون يحمل الصفة الإلهية والصفة البشرية ، فهو مكان التقائهما وتبادل تأثير إحداهما وضغطها على الأخرى . وهذا التعبير يعني في عرف هوميروس «زينة» ؛ والزينة تزيد في قيمة من يلبسها ، وهي تبرز وتقدّم الشاهد ؛ وليس لها من معنى إلا بفضل من يلبسها . ولهذا فإن جان بوفريه ، عندما ذكر هيرقليطس قال : « ... ما هي إذاً ، هذه الحلية العريقة الوجود ، التي ترسل شررها الى الكل والتي منها يرسل الكل

شرره ؟ انها الهويّة السريّة لما تبذل جهدها الأرواح الضعيفة في سبيل عكسه ، وفصله ، ومعارضته ، كغير ملائم للذوق :

« النهار والليل – الحرب والسلم – الشتاء والصيف – الخصب والجدب .

« الحلية ، والزينة ، والتبرّج ، هي الاقتران بالضدّ في كل الأشياء ، وبفضل هذا الاقتران تتشابه سرّاً والقوس ، التي لا تدفع السهم الى الأمام إلا بجذب الوتر الى الوراء ، أو تتشابه والقيثارة التي لا ترنّ إلا في تحرّكها » .

وقد كان من الملائم أيضاً أن نضيف الى سلسلة متناقضات النهار والليل ، والحرب والسلم ، والشتاء والصيف ، والخصب والجدب ، أزواجاً أخرى من المتناقضات ، كالمذكر والمؤنث ، والخير والشر ، والنور والظل ...

أن يملك الانسان فهم الكون ، وأن يثير فيه هذا الفهم حيوية ، فذلك يعني اجتياز الحدود التي فرضتها الازدواجية . فعالم الازدواجية هو عالم الانسان سجين جهله ذاته ؛ وهذا الكون لا يستطيع أن يكتشفه في الخارج ، ولكن في قلب داخليته . وهوذا هيرقليطس يثير معنى موضوعه ، قائلاً :

الداخل ، هو نفسه ، الذي يحيا والذي يموت ، والمستيقظ

والنائم ، والفتى والشيخ ؛ في كل مكان الواحد زواج الآخر ...
هي دائماً وحدة الواحد في الآخر ، كما جاء أيضاً في قصيدة بارمنيد[1] المطوّلة . وهذه الوحدة ، بين الداخل والخارج ، نتيجة نفوذ المستوى الروحي الفضائي ، موجودة في الانجيل ، على حد قول توما ما يلي : عندما تجعلون من اثنين واحداً ، وتجعلون الداخل كالخارج ، والخارج كالداخل ، وما هو فوق كالذي هو تحت ، وعندما تجعلون الذكر مع المرأة شيئاً واحداً، في شكل لا يكون فيه الذكر ذكراً ولا المرأة امرأة ... عندئذ تدخلون في الملكوت السماوي .

وليس للتقاليد الشرقية الكبيرة لغة تعبيرية أخرى. فمعارضة ما هو في الخارج ، والأخذ به ، تتمثل في زوجين من الأضداد ، وتقسيم لعبة المتناقضات هذه هو شكل من التيه، أو على الأصح، هو معنى التيه ذاته. والتائه هو الانسان الذي يعتقد انه مقيّد، ولكي يتحرّر ينتقل من صفة الى أخرى ، مما يسميه : وهدة وقمّة ، مذكراً ومؤنثاً ، ضوءاً وظلاً ، ولكنه يبقى عطشاً لا يعرف الشبع أبداً ، منفسخاً الى فسختين ، تسحقه الازدواجية التي تمزقه .

---

(١) فيلسوف يوناني (٥٤٠ – ٤٥٠ ق. م.) له قصيدة مطولة « في الطبيعة » يقول فيها ان الكون : أبديّ ومستمرّ ، وثابت . (المترجم)

وقد تنبّه في الرومان ذوق معارضة الحكمة بالعلم ؛ بينما كان اليونان يجهلون هذا الفخ . كما انهم لم يفصلوا النظرية عن الممارسة ، معتمدين لهذا المفهوم ، ما جاء في أقوال بعض الأدباء اليونان ، ان النظرية تؤلف الشكل الأرفع للتطبيق والممارسة .

لقد كانت هذه المشابهة الشاهد الدائم على تقصير الفكر في مهمته، ثم ان المعارضة كانت تبدو وكأن العين مريضة فتضاعف الصورة في أبيض وأسود ، في حقل رؤيتها . والمهم في هذا أن نمسك بالترجيح ، وبتعاير كفتي الميزان بين الأضداد في نزوع أحدها نحو الآخر . وهذا النزوع ينتهي الى تناغم. والعلاقة التي تستطيع أن تبدو معوّلاً عليها ، في بعض الحالات ، هي دائماً أساسية .

غير أن اكتساب معرفة الذات يتيح للانسان أن يتفلّت من المعارضات المتولدة من المتناقضات السابقة وليدة عالم الازدواجية ، وهو عالم ينفصل فيه الانسان منذ وصوله الى المعرفة ؛ عالم قال فيه المسيح : ألا نصلّي من أجله لأنه عالم وهميّ . والانسان العارف ذاته لم يعد فريسة رغباته وأهوائه ، لأنه ساهم في الوحدة ، إذ توحّد في ذاته . وكذلك ، لم يعد مجروحاً ولا معذّب القلب ، لأنه لم يبق للقلق سلطان عليه ، القلق المتناول وجوده ، كما لم يبق من مجال للافتراءات الصادرة

عن الغير . وعند بلوغه الضفة الثانية ، القـــائمة عبر الزمان والتاريخ ، يعرف حالة من الصحو ، والسلام، والفرح . وعندما يبلغ هذا العارف ذاته صيرورته إنساناً جديداً ، واحداً وُلِد مرّتين ، يتفلّت من عالم الازدواجية ، الذي كان منتسباً إليه بولادته . وهكذا يجد حالته الأصيلة ، الحـــالة التي سبقت ولادته .

وعند كل صعيد يجتازه المدعوّ الى معرفة ذاته ، وعند كل نداء داخلي، يجب أن يقول نعم؛ وهذه النعم استقبال وموافقة. وفي هذا الصدد يقول نيتشه: «انا نعمك الى الأبد، أيتها الأبدية، لأنني أحبكِ ! » .

وقبـــل أن يتوصل الانسان بصعوبة الى فهم الكون ، كان مأخوذاً بوحدته وانفراده. ويتفلّته من النزعة الجماعيـة كان يجابه العزلة، كما يجابه الوحدة. وهكذا قدر أن يتحمّل القساوة والعزلة الخلقية التامة ، وأن يغرق في اليأس بعد أن أمسى فريسة دوار يجرّه في الفراغ . وعليه أن يثابر محروماً من أي تعزية أو ملجأ ، فيبدو عندئذ شبيهاً بإنسان ضلّ في قفر ، فهو يفتش عن آثار أقدام بشرية ، أو خطوات قافلة ، وعن واحة وبئرها ، أو أي حامل ماء . يفتش فلا يجد غير جفاف الرمل والريح . ويحمله الاضطرار فيلتفت الى نفسه، في حركة تحوّل

نحو داخليته ، وهكذا ينجو . وقد كان يفتش عبثاً في الخارج عن شيء يملكه في الداخل . كل شيء قد رُدّ عليه مئة ضعف : فلا عداوة ولا عزلة بعد الآن ، بل هناك الحب ، وبالحب الاتحاد مع كل ما هو « كائن » .

وعلى هـــذا الأساس جاء هذا النص الشعري لكلوديل في قصيدته الثانية من قصائده الخمس الكبيرة :

« حيثما أدرت رأسي ، أواجـــه اليوم الثامن لبدء الخليقة ! فينفتح العالم ، ومهما اتسعت مجموعة العناصر التي أتبينها ، فإن نظري يخترقها من الطرف الى الطرف ... من طرفٍ عالمي الى الطرف الآخر ... وقد نصبت شراك معرفتي الوسيعة » .

هذه المعرفة تتطلب الموت في سبيل الأنا – ينبوع الجهل – الذي وصفه حكماء الشرق ومتصوّفو الغرب . وهذا الموت يمثل حشرجات الاحتضار ، المتأتية من الانسان نفسه ، ومن أخطائه الشخصية . وقد أعطى الرهّاد المسيحيون ، في الغالب ، أهمية كبيرة جداً للعذاب . وفي حالات كثيرة اكتسبت حـالة الألم الصوفيّ ، في أواخر القرون الوسطى ، صفـة من صفات اللذة الجنسية في الألم (المازوشية) ؛ وهكذا اكتسب العذاب صفة بذاته ، فأصبح حالة ؛ ولما كان العذاب درجة عابرة ، كان تركه يتركز ليستمر خطأ أساسياً . والاحترام الخشوعي للصليب ، يبـــدو

غالباً ، ترجمة خاطئة للمعنى الذي يحمله الصليب ، انه يشير الى المرحلة الأخيرة قبـــل القيامة ، ليدل على وقف التيــه ، والازدواجية ، من الآن فصاعداً ، أمست مستمرة . فصليب الخطـّة أصبح صليب النور ؛ هذا النور الذي يتناول معناه في أدقّ وجوهه .

وعندما يحصل تجاوز المعارضات وتتركز الوحدة في الكائن ، فإن العالم وازدواجيته يغمرهمـــا النسيان . وهكذا تتم عملية كشف واسع ، إذ كل شيء يؤخذ على مستوى كان في ما مضى مجهولاً ، فأصبح مكسواً بجماله ، سواء أكانـ المعنيّ سويقة عشب ، أم زهرة ، عصفوراً أم الانسان ذاته . ويظهر نور جديد يمحو تجـــاعيد الزمان ، فيبدو كل شيء في فتوته الأبدية ، في حالته الأصيلة . ولم تعد المسألة وجهاً أو شكلاً خارجياً لكائن مما تتناوله العينان . فالانسان الموحّد يملـــك نظرين . ونظره الخارجي محروم من أي فضول معرفي ، فهـــو يشاهد ولكن ليس ليحفظ مرئياته ويتعلق بها . وهناك نظر آخر يضاف الى هذا الخارجي ، هو نظر داخلي يعـــين على تمييز الأساسي من الوهمي ، بصورة صادقة ، وذلـــك بتفكيك فوري يتناول المتشبك المتعقد . والنظر الداخلي لا يقتصر على ملاءمة جعـــل الأفكار داخلية ، ولكنه يتعدى هذه الملاءمة الى التطهير بالمعنى

الماورائي للتعبير . إذ يحـدث في الكائن نوع من عذرية الروح .
وأكثر من ذلك ، فالنظر الداخلي يجتاز المظاهر الخارجية :
ودون بوح ، يكتشف بسبق النظر الصادق ، الحـالة غير
الداخلية . فإنه يقرأ في قلبه ، مع انه فاقد الحكم بالنظر ؛ لأنه
يرى هذا الغير كما يرى ذاته ، لأنه هو هو .

إن نتائج الحالة الموحدة لا حدود لها ، إذ انها تغيّر الوجود
بقيادة النظر والقلب . وفي حالة انسحاب الحواس الخارجية من
عالم الازدواجية ، تولد الحواس الداخلية وتنمو . ولهذا ما من
حاجة في الهنـد لطرح المسألة خطياً على حكيم ، بل يكفي
إلقاؤها بصيغة شفوية . والحكيم يستطيع إعطاء حل بصيغة
خطابية أيضاً . وهناك حالات أخرى يستطيع فيهـا التلميذ
التقاط الجواب داخلياً دون أي تبادل كلامي . وأكثر من هذا ،
يستطيع تلميذ ان يتلقى تعليماً يتناول مواضيع لم يعان ضرورة
للبحث فيها . ولكنه، بعد ذلك، يتنبه لها فيثيرها بصورة غير
واضحة . وفي نصوص الشرقيين وصفٌ لحالات تمكّن فيها المعلم
والتلميذ ، وهما على مسافات شاسعة، من الاتصال احدهما بالآخر
في سكوت داخلي : سواء أكان واثقاً أم غير واثق فانه يقدّم
نفسه للقراءة بالنظر . وفي المبادرات التي قدمها بعض حكماء
الشرق ، وخاصة في الهند ، على سبيل المعونة لتلاميذهم كي

يتجاوزوا كل ازدواجية ، ما يعينهم على أن يتوصلوا ، ولو بصعوبة ، الى حالة أخرى تغيّر الجسدي أيضاً كما تغيّر الذهني . ولقد قلنا ان هذا التغيُّر الشبيه بتغيُّر الهيئة أو التطور المحدث تبدلاً كاملاً يتم في النور . ولم يبق هناك من ظل لسبب وحيد ، وهو ان الظل يرافق الازدواجية وحدها ؛ فالوحدة هي في أساسها مضيئة . والنور الطبيعي رمز الى النور الالهي . وكما ان الشمس تنير الخلق ، معطية ضوءها بسخاء غامر ودون تمييز بين مستفيد وآخر ، هكذا يستطيع الانسان ان يتلقى عطيـة النور الأزلي ، يعني الطاقة الالهية . وهو النور الازلي مصدر وحدة : « فالله هو الذي يعمل ؛ والانسان يتلقى . وعندئذ فانه لا يعرف لا زماناً ولا مكاناً ، ولا ولادة ولا موتاً ، ولا جنساً ولا عمراً ، ولا شرطاً مجتمعياً أو درجة تسلسلية ، ولا تعاريف أو تحاديد أخرى مما عرفه هذا العالم» .

نور كهذا تلقاه بعض المتصوفة ، ووحدهم وعوه . وليس من جهد ديني يستطيع أن يؤدي الى استكمال روحي : فهذا الاستكمال هبة إلهية مجردة تماماً من العلاقات بأية حالة مرضية ؛ وفوق هذا فانه لا يجر أية نتيجة شبيهة بالانخطاف الروحي ذي الأسباب الروحية الجسدية . وانسان النور هو من المختصين بنظام آخر : نظام الروح .

التطهير والوصول الى السموّ

يتم التطهير بالتخلص من الثانوي والوهمي لمصلحة الأساسي ؛ وبالانتقال من العدمية الى الحياة ، لكي نجعل الجسد والروح في تصرّف الفكر . فالألم الذي نحسّه يكون بنسبة ملائمة لتعدد الارتباطات ؛ وهو يرفـــع أيضاً من المستوى المتناول . وفي المصهر يجري تغيير المعادن ؛ وطاقة النـــار المطهرة تتناسب وخلوص الذهب . والتقشفات الخارجية ليست ذات أهمية إلا بمقدار ما تلائم تـكاملاً داخلياً ، وإلا فانها تبقى مادية مجردة من كل نجوع . وليس لحالات الزهد من مبرر غير الاستجابة لدعوة شخصية يكتشفها الانسان نفسه ، ولا يستطيـع أحد أن ينبهه اليها من الخارج . والصعوبة قائمة في التحول عن خلق عالم مغاير الطبيعة وليد الخيال والأحلام . ولهذا فان تطهير الذهن والقوى المتخيلة ، والذاكرة ، يمثل قيمـــة أصدق من الصيام . كما ان تطهير الأفكار تفوق فائدته فائدة أي نظام تقشف يواجه في ماديته . والإمساك عن ركوب الأهواء ، أو عـــلى الأصح ، الامتناع عن الرضوخ لها ، تدشين لكل مسلك . والتحرر من الإفراط الذهني ، ومن الفضول الذي كثيراً ما ينتج عنه ، هو أمر أكثر حدوثاً . والامتناع عن كل حكم يتناول الغير ينتج عن

تفهّم أوسع أيضاً . وعندما ينقطع الانسان عن المشابهة، يكون قد بلغ بداية التحرر .

وهكذا فان التطهير يمتد الى الوعي واللاوعي ، يعني الى الانسان في كليته . وفي حالة إلغاء « الأنا » ، يمكن أن يكتشف بُعده العميق . هذه هي عُدّة التطهير التي تستمر موضع عمل ، مدة كل الوجود على مستويات تزداد دقة يوماً بعد يوم . وفي حال تحقيق تقدمات فإن حوائل جديدة تظهر فجأة . فتخليص الذات من القشور التي تحبسها يُعدّ العمل الكبير الذي تقوم به صناعة الخيمياء .

الانتقال بمعرفة الذات معركة وقتال دائمان . والأوصاف التي يعطيها لهـــا المتقشفون والمتصوفة توضع تحت الحقيقة . فالحقيقة مأساوية ، ولهذا فان تجربة من هذا الصنف لا يمكن نقلها الى الغير .

واللااحساس الرواقي ، الذي كثيراً ما تناوله المؤلفون الشرقيون ، يطابق مطابقة تامة حالة الهدوء والاطمئنان الناتجة عن اعتماد هذه النوعية . ومما لا شك فيـــه ان التوصل اليها صعب ، والأخطار التي تعرضها لا يجوز ان ننكر خطورتها . واللااحساس لا قيمة له ، إلا في حدود انفتاحه على الشعور بالشفقة . وإلا فان اللامبالاة تحجّر ؛ فيأخذ قلب الانسان

صلابة الحجر . وهكذا يمسي مستحيل المنال ، محتجزاً في قفص أضيق من القفص الذي تركه سابقاً . والإحساس المرتجف يفتح مجال التدهور ، ويشحن الانسان دينامياً ويجعله قادراً على المواصلة . على كل حال ، انه عبءٌ ثقيل لأنه يعرّض حامله للمساس أو الجرح .

فالتقشفات – المؤدية الى اللاحساس – تزيد المرارة والكبد قدرة على حسن القيام بوظيفتيها ، وهذا المزيد نافع جداً في تسهيل تجنب الحدة والغضب ، ولكن الرياضة الروحية ليست حكماً عامل اتزان جسدي وذهني . وإذا كان الرهبان يعمّرون طويلاً ، فذلك لأنهم بعيدون عن فوائض التغذية ومزالق الأخلاق ، غير أنهم ، مع هذا ، ليسوا في مأمن مما يطرأ على أجسامهم من خلل أو تهيّج أو يعتريها من ضعف في القوى الجسدية والعقلية . وفي الجماعات المشتركة التعايش ، يصبح المرض ، بسهولة ، الملجأ أو منفذ الهرب ، بالنسبة الى الأفراد الخاضعين لقساوة شديدة . وانشراح الانسان ، غالباً ، رهن لقدرته على ان يحب أو يكون محبوباً . ولو ان الله يكفي ، لبطل ان تكون هناك مسألة ، ولكن الله قلما يكفي ، وعلى الأقل ، كان بالامكان ان نحكم اعتماداً على بعض المظاهر لو أننا نملك معرفة أكثر بالانسان . وفي حالة اختيارك ألا تكون

محبوباً بصورة شخصية ، وان تعيش نكرة ، فان هذا يؤلف حصيلة نادرة إذا قدّر لها ان تتحقق حسياً : هذا موضع شك كبير . ومن وجهة النظر هذه ، فان كل جماعة مشتركة العيش تتعرض لخطر تشجيعها الفرّيسية والرئاء ؛ والاهتمام بمظاهر التقوى فخّ ، وأنانية ، ورذيلة .

ثم ان التحرر يمكن الحصول عليه بتعوّد التأمل وبتمركز الجهد مضموناً أكثر من أن نأمل ذلك برياضة سلبية . ولكن تعوّد التأمل والرياضة الروحية ، احدهما يقوّي الآخر للوصول الى انعدام الضروريات أو الفراغ ، الذي هو شرط لا بد منه للنعمة والالهام ، والحدس . والامتلاءة تتطلب الفراغ ، فهما الحالتان اللتان تتداخلان إجبارياً . والفراغ لا يفاجىء تبعاً لجهد طويل أو قصير . وانما يحصل دون إشعار بصورة مخالفة القانون والأخلاق . فبينما أنت تحسّ غيابه اذا به يحضر فجأة . والفراغ يشبه موتاً ، أو على الأقل دنوّه ، فهو بحكم الضرورة يُحَسّ كذلك ؛ والانسان الذي هو مكانه يثق بسكوت ، بابتعاد عن كل ما يشتت الذات : فهو مكان شاغر . والفراغ والامتلاءة يتواصلان كالتنهد والتنفس ، فيؤلفان كلاً غير منظور .

وفي كتاب « سحابة الجهل » ينصح ، المؤلف المجهول ،

باختيار فراغ جزئي قائم بين الفارغ والملآن . أما لصديق له متردد بين السكوت والمحادثة ، وبين الصيام والغذاء ، فقد أشار بطريقة أصعب مراساً ، لأنها تتطلب كثيراً من الدقة ، إذ قال : ضع أحذ الاثنين في يد والآخر في اليد الأخرى ، وانتق شيئاً ما مخبوءاً بين الاثنين وعندما تحصل عليه يتيح لك ، في كل حرية فكر ، أن تتمسك بأي من الاثنين ، كما يحلو لك وذون أن تتحمل أية ملامة . أنت تسأل نفسك هـــذا المخبوء هناك ؛ وهوذا أنا أجيبك : هو الله — الله الذي لأجله يجب أن تسكت ان كان سكوتك واجباً ؛ ولأجله يجب أن تتكلم ان كان كلامك واجبــاً ؛ ولأجله يجب أن تصوم ان كان الصوم ولجباً ، وأن تأكل ان كان الأكل واجباً — لأن السكوت ليس الله والكلمة ليست الله ... وكذلك الحال بالنسبة الى كل هذه الأزواج من المتناقضات . فالله مختبىء بين الاثنين ، وليس في استطاعة أي عمل من صنع الروح أن يجده ، ولكن محبة القلب وحدها تستطيع ذلك » .

هذا النص يبرز الحرية التي توصل إليهــا ميزة مسلكية . والذي يقلدها لا يعلق أهمية أصيلة القدم على الامكانات التي تقدم ذاتها له ؛ والقيمة الأصيلة الأساسية ليست مربوطة بالهدف ، لأنها قائمة أبعد منه . فهي من متعلقات البيئة . هذه هي « مـــيزة

البيئة » التي اقترح الأخذ بها كثير من المذاهب البوذية . انهـــا ميزة صعب بلوغها لأنها تتطلب يقظة دائمـة ، وضميراً لا يفتش عن اطمئنانه بانتقائه الأصعب؛ فالتجرد وحده، منفذ الانفصال، يعطي حرية الاختيار هذه .

واذا استمررت في تمييزي بين الأنا والغير ، أترجح بـــين تحديدين ، مقرراً أن آخــــذ أو أن أرفض ، بوعي وادراك . وبتحرري من الازدواجية ، منفذ أحكام القيمة ، وبتفرغي من كل مفارقة تمييزية ، أصبح شبيهاً بعارضة ميزان متوقفة تماماً عن التحرك . وهكذا يكون الفراغ تخلصاً ، فهو يجهل الترجيح وليد الثقل .

ويذهب التطهير أيضاً الى أبعد ، فهو يعني مبدأ الألوهـــة ذاته . وأكثر الناس وثنيون ، وعلى الأخص مع الأديان . وان ديناً خاصاً لا يستطيع أن يحيا إلا في الحرية ، والذين يعتنقون ديناً هم ، في الغــالب ، يفتشون عن سلطة ، وعن تنظيم يعلمهم كيف يسلكون ، وما ينبغي أن يفكروا فيه وأن يؤمنوا به . وما يعوّل عليه بقيمة هو الإيمان الدينامي وحده . فـإذا كان الإيمان سطحياً وليس داخلياً ، فإنه يبدو مجرداً من أي معنى . وصفة الألوهة لا تتجلى إلا في حالة يخرج فيهـــا الانسان من جذره ، ويستنقظ . فماذا يكتشف ؟

يجيب ايكهارت عن هـذا السؤال ، مبدياً كيف ان الله يعمـل في النفس ، عندما تتجاوز الصور التي تلتقطها الحواس الخارجية ، إذ قال : مـــاذا يعمل الله إذن ... في عمق النفس وجوهرها ؟ لست في حالة تمكنني من معرفة هذا ، لأن قوى النفس لا تستطيـع أن تلتقط إلا في الصور ... وهذا هو مقرها الخفي ... والجهل يجتذب هـذه القوى نحو شيء عجيب ، ثم يدفعها الى ملاحقة الصور ! لأن النفس تشعر جيداً أن هـــذا كائن ، ولكنها لا تعلم ... ما هو هذا .

عدم معرفة ما هو هذا الكائن ، ولكن معرفة أنه كائن . هذا هو الجواب عن مسألة الله . وكل الباقي ثرثرة . ولذا استطاع نيقولا بيرديف أن يكتب : « الله لا يشبـه في شيء الفكرة التي نكوّنها عنه . في أي شيء البتة » . وفي ما يختص بالله ، كل شيء قائم في التجربة التي نستطيعها في شأنه . وفي هذا الصدد قال بطرس في (أعمال بطرس) عندما ظهر المسيح: «لقد رأيته كما كنت قادراً أن أبصره » . فعلى هذه القدرة تتوقف معرفة الانسان لله ويتوقف الاتحاد به . وسواء أدُعي الله أم لا ، فإنه حاضر . هذه العبارة الحجرية الثمينة ، محفورة في حجر فـوق باب المدخل الى منزل يونغ في كوزناخت (في سويسرا) ، وانها

لذات مغزى . وسواء ، أيضاً ، التوجه الى الله أم نسيانه ، والاعتراف به أم لا ، فهو حاضر أبداً .

وهوذا نحن نورد ما علّم به يونغ ، في زمن تحدّث فيه بعض اللاهوتيين عن موت الله ، وأثاروا جدالاً في صدد مسألة المسيح ، قال : المسيحية لم تخترق النفس البشرية حتى أعماقها ، فيجب أن نكتشفها مجدداً . كما يجب أن نجري تجربة عليها ، وأن نتفهمها ، وأن نحياها حقيقة . ففي هذه الأبعاد ، المعنى العميق لرسالة المسيح ، الإله الذي صار إنساناً . فالقضية ليست قائمة في حدث جرى منذ ما يقارب الألفي سنة ، وإنما في حدث جارٍ بصورة مستمرة في حياتنا الداخلية الشخصية ... لأن ما يفكر فيه العالم حول التجربة الدينية لا يقيم الدليل على صحة ممارستها واقع حياة . فالمسيحية تملك كنزاً لا يقدر بثمن ، كما تملك ينبوع حياة وجمال ، أعطى معنى لوجودها .

وبعد أن أشار الى التجربة الدينية ، انتقل الى الكنيسة المسيحية ، فأردف قائلاً: ماذا تحمل الكنيسة الى من لا يؤمنون ، والى من لم يجدوا السلام في قربها ؟ لكي تحميهم ممن هم بينهم من ناس ذوي قيمة ، وناس آخرين موهوبين جداً. لأن هؤلاء وأولئك لم يرفضوا الحقيقة التقليدية عن ضعف ، ولا عن جبن ... ولكن

بحكم ضرورة داخلية ، وبفعل حاجتهم الى المحافظة على احترام نفوسهم والاخلاص لها [1] .

ولقد بعدنا ، مع هذا الموضوع ، عن فكرة فرويد ، وهو يؤكد ان المسألة الدينية ناتجة عن كبت . فليس ، إذاً ، خارجاً عن الموضوع ، اذا تعرّضنا لمسألة الله ومسألة الدين في دراسة مخصصة لمعرفة النفس ، لأنهما ، وان كانتا مسألتين لا تخالطان هذه الدراسة ، فإنهما تتجاوبان وأحدّ غرائز الانسان ، حتى عندما يفقد معناها . ولقد أتاح تبخر مبادىء الاعتقاد بالله وبالأديان ، ولا سيما الدين المسيحي ، للانسان الحديث عودة الى علاقة بالتأله المتحرر من ثقل تاريخه .

التغير والتمييز

باكتشاف الذات ، وُضِع الانسان العارف في علاقة مع الامكانيات المنتمية الى المثل الأعلى الأصيل ، من هنا جاءت التعديلات التي فرضتها النموذجية المثلى ، يعني المعالجات النفسية الواعية واللاواعية . وقد درس يونغ ، في المؤلف الذي خصه

---

(١) في سيكولوجيا وتصنيع المعادن (باريس ، ١٩٧٠ ، ص ١٥) كتب : « الحضارة المسيحية ... ليست سوى طلاء خارجي ؛ والانسان الداخلي بقي على حاله ... لم يتغيّر » .

بـ « النماذج السيكولوجية » ، خصائص الوظائف السيكولوجية الاساسية في مواقفها بين متجه الى العالم الخارجي وبين مأخوذ بالاصغاء الى ذاته . وهكذا تغدو أمثال هذه الاعتبارات ذات أهمية أساسية بالنسبة الى موضوعنا ، اذا كان مكرّساً للسيكولوجيا . ويبدو هاماً ان نحفظ مواقف النفس ومواقف الذات أثناء تهذيب الشخصية ، لكي نعرف ، بصورة أفضل ، العلاقات بين الأنا والذات . ولنذكّر أولاً أن عُرف يونغ يقضي بما يلي : النموذج الأمثل شكل رمزي يدخل في عمل وظيفي حيث تنعدم المفاهيم الواعية ، أو حيث تعترض وجودها أسباب خارجية أو داخلية ، فتجعله غير ممكن .

أما في ما يتعلق بالنفس والذات فإن يونغ يوجّه النظر اليهما كمركبين مستقلين إذا كانا لا يقومان بوظائف ذات علاقة بين الوعي واللاوعي ، وهذا الغير المطمئن يواجَه مثل « مجمل معالجات طبيعية تقع في ما وراء الصعيد الشخصي الانساني » .

فالتغلّب على النفس ، بوصفه مركباً مستقلاً بذاته ، هو في ان نُسند اليه وظيفة لها علاقة بين الوعي واللاوعي . وفي حال حدوث هذه الحركة ، فالأنا تقوم بتصريف شؤونها ، فتبادر الى تعديل علاقاتها بالجماعة التي تعايشها عيشاً مشتركاً . ويقول يونغ : ان النفس تفقد ، هكذا ، سلطتها في الجاذبية التي لا

تقاوم وفي قدرتها على عجيب الأمور ، فلا تبقى ، بعد ذلك ، « النفس المسيطرة » و « النفس السيدة » ، الآمرة ؛ بل تصبح وظيفة سيكولوجية ذات طبيعة بديهية .

السيطرة على النفس هي القدرة على انتزاع طاقتها النفسية ، وعندئذ تأخذ الأنا الواعية في الاستغناء بهذه القدرة .

ويقول يونغ : الأنا الواعية تمر بخطر ، هو خطر صيرورتها شخصية موهوبة تتمتع بطاقة نفسية . لذلك ، فمركب الشخصية الموهوبة ، هو إحدى الميزات المسيطرة على اللاوعي الجماعي ، والنموذج الأمثل يعرفه الانسان القوي ، إذ تمثل خـــلال كل حياة الانسانية في أشكال متعددة منها : البطـــل ، والرئيس ، والساحر ، والطبيب ، والقديس ، والسلطان الذي يحكم الناس والأفكار ، والملك ، وصديق الله .

والموهوب ، هو هذا الموجه الطاقة الدينامية التي تكلم عليها يونغ ، فقال : اذا اغتصبت الأنا هذه الطاقة فإن المصاعب ستعترضها بصورة مفاجئة ، وبقدر مـــا تكون الأنا موفورة النصيب من هذه الطاقة تكون المصاعب عسيرة ، فلا تستطيع الأنا أن تكون مفهومة لدى الغير ومقبولة عنده . ومن هنـــا تبدو الحاجة ماسة الى اللجوء الى عنصر من الشخصية لا يحدد ، فيه تتصالح الأضداد وتتلاقى المتناقضات ، فـلا يعرف كيف

يجد الاصطدام بين الخصائص الشخصية والمألوفات المجتمعية طريقه الى هذا الموهوب .

هذا الوسط الشخصي أطلق عليه يونغ اسم «الذات» ، وقد امتحنه فقال : يجب أن يعتبر ذهنياً كمفهوم سيكولوجي ، وكبنية لا يمكن تعرّفها ، في وقت واحد ، فهو ، إذاً ، مُعطى يتجاوز فهمنا .

بين الأنا والذات مسافة شاسعة . وفي هذا الصدد ، قال يونغ : « بين الذات والأنا مسافة مثل ما بين الشمس والأرض». وهذه الذات يواجهها البعض كأنها إلهية ، ومن هنا جاءت فكرة «الله فينا» ؛ ويواجهها البعض الآخر باعتبار انها مجهزة بمحتويات مستقلة . والذات يمكن أن تعني ما يماثل تعويضاً عن الاصطدام بين الخصائص الشخصية والمألوفات المجتمعية ، نجده في الاشتباك الواقع بين العالم الداخلي والعالم الخارجي ... والذي كأنه غاية الحياة، لأنه التعبير الأكمل عن هذه الاجراءات التنفيذية القدرية التي نسميها فرداً .

وقد بيّن يونغ كيف ان الانسان المولود جديداً هو مدبّر نفسه ، وهو الذي يلد ذاته الجديدة . والولد، ثمرة حمل عذري ؛ يدل على اللاوعي الذي لا يفترض مساهمة أب بشري ، هذا الأب الذي يرمز إليه الوعي . وهكذا يلد الإله ابناً معادلاً له ،

وهذا يعني ، في رأي يونغ ، وفي لغة علـم النفس ، ان نموذجاً مركزياً أمثل ، في صورة عن الإله ، قـد تجدد (وُلد ثانية) وتجسد في الوعي بصورة ملحوظة .

ويمضي يونغ قائلاً : الأم تتعين في النفس العذراء ، النقية من كل دنس ، لأنها لم تلتفت الى العالم الخارجي ، فلم يتمكن من إفسادها . انها التفتت الى « الشمس الداخلية » ، « صورة الإله » وبتعبير آخر التفتت نحو النموذج الأمثل لكلية مـا هو خارج عملنا وفكرنا .

أما كيف يمكن أن يستطيع الشخص تحقيق ذاته فنورده هكذا : « الأنا لا تحتمـل تعليم فلسفة تتناول الشخص . الأنا مطروحة بداهة كمسألة، على حد قول نيقولا بيرديف، والشخص موضوع امتحان » (تأملات في الوجود ، ص ١٠٥) [١] . والمهمة التي على الأنا أن تقوم بها هي الوصول الى تحقيق الشخص، ولهذا، على حد قول جان لاكروا ، الفكر الانساني يحيـا في الزمن ويسيطر عليـه ، في وقت واحد ، ولا يستطيع أن يرضى عن أي شيء زمني ، ولا يستطيع أن يتهرب ، مع ذلـك ، من

---

(١) انظر في هذا الموضوع التأملية لنيقولا بيرديف مخصصة للشخص « تأملية في الوجود .

مصيره ، الى مدى ما من الزمن [1] . وإذا كان الفرد ، فالشخص يحتمل التحقق حاصلاً على الصعيد الجسدي والروحي ، وهكذا استطاع ماكس شيلر أن يحدد الشخص كالإمكانية والوحدة في أفعالنا . وتحت وطـــأة التعديلات والتغييرات التي لا تنقطع مفاجآتهـــا ، توجد استمرارية مسببة عن الوحدة المكتسبة ، وهذه الاستمرارية وهـــذه الوحدة تبرزان الشخص . ويبقى الشخص مفقوداً ما بقي كيانه غير قائم ؛ وعندما يلاقي الانسان ذاته يتجلى شخصه المفرد ، ويظهر ككل مميّز يملـــك وجوده الخاص ، ودعوته الخاصة .

هل الانسان الواعي ذاته ، إنسان متفوق ؟

هل يمكن أن نطلق على الانسان الذي حقق معرفة ذاتـه تسمية إنسان متفوق ؟ الجواب عن هذا السؤال دقيق التفاوت في المعنى . ففي الواقـــع ، الانسان المحقق يستجيب لشرطه الانساني ، فهو ليس إنساناً متفوقاً ، ولكنه ، بكل بساطة ، إنسان . ومع ذلك ، وبالنسبة الى آخر غير متحرر ، يستطيع أن يتلبس وجه الانسان المتفوق .

(١) الماركسية ، والوجودية ، والشخصية ، ص ٧٢ .

والانسان العارف، بوصفه مشاركاً شعورياً الانسان الكوني، ومجتازاً حدود عالم مغلق ، يبدو مجرداً من القربى ، مثــلاً ، بزرادشت أو فاوست. وان نحن استعرضنا الرومانطيقية الثانية مع نيرفال ، وبودلير ، ورمبو ، ولوتريامون . فليس هنـاك أية علاقة . ولكن يمكن أن نجد بعض نقاط تماس مع بلايـك أو نوفالس ، لأن المدى الصوفي والشعري يملك ثقلاً نوعياً نستطيع أن نجد فيه كل شيء. ولقد أكد نيتشه، بأحسن مما فعل هيجل، وجود الانسان المتفوق ، إنساناً متفوقاً حياً لأن الله مــات ، محطماً القيم ، محرقاً ذاته في لهيبه الخاص، حاملاً في ذاته الفوضى « لارتكابه جريمة ولادة نجم راقص » . وكثيراً ما يأخذ هـذا الانسان المتفوق ملامح حكيم: انه بكليته نزوع الى تجليه الخاص في هيئة جديدة ، هذا التجلي الذي كان سبباً في خلق هـــذا الكائن المتفوق الذي أخرجه زرادشت ، أو الذي يشبه تطور الفراشة الذي تكلم عليه بو . والفلسفة والشعر يحملان هـــذه الأفعال التطورية أكثر بروزاً في أشكالها . والانسان العـارف المقيم علاقة مع ذاته يصل ، أيضاً ، الى امتلاك عناصر الأرض امتلاكاً مباشراً لأنه ذو صلة شعورية بهذه العناصر . ولكنه ، على كل حال ، لا يغذي أية رغبة امتلاك ، لأنه ليس ميّالاً الى التحصيل بل الى الكينونة . هل نجد هذه الملامح عنـــد

بروميثيوس[1] ؟ في هذا الصدد يجب أن نتوجه بالسؤال الى بعض العلماء الانسانيين . ففي عرف مارسيل فيسين ، الانسان هو الصيغة الوسيطة بين الأرض والسماء . وهو – كما يوجز تعريفه بيك دي لاميراندول – سماوي وأرضي ، مبسّط ومعقّد . وهكذا يكون موقع الانسان على جبهات عالمين ، فهو يمثل المنطق الاستطرادي ، أي من العلة الى المعلول ؛ إذاً ، فهو شبيه بالله . ويوجز فيسين ، قائلاً : إذا أمكن القول ان الانسان يحكم على الأرض ويتسلط على المادة ، فإنه يبقى غارقاً في التعاسة ، لأنه ، على الرغم من سلطته ، لا يكفيه شيء من الأرضيات . وبروميثيوس رمز هذا البؤس النفسي، وهو مسمّر الى الصخرة.

وتابع بروميثيوس صعوده الى قمة التأمل ، بعد أن علّمته النار السماوية ، لينظر في حل المسائل التي لا يحلها العقل ، دون أن تأخذ النفس انطلاقتها في مدى الفضاءات الصاحية في ما وراء العالم .

إن قصة بروميثيوس الميثولوجية ترمز ، في رأي فيسين، الى

---

(١) إله العبقرية ومبدع الحضارة الانسانية الأولى . صنع الانسان من طين الأرض واقتبس له من نار السماء . فعاقبه زوس إله الآلهة عند اليونان ، وأمر هيفايستوس ، إله النار ، أن يربطه الى صخرة . وقد خلّصه من وثاقه هيراقليس بينما كان نسر ينقض عليه ليمزق كبده . (المترجم)

الفكر البشري باحثاً عن معرفة ذاتـــه ، ومحاولاً التفلت من ظرفه الانساني . ويبدو هذا النهج ذا أصل أفلوطيني . وهكذا فإن بروميثيوس يزاوج ما بين صورة البطل وصورة الانسان المحكوم بالبحث المأسوي عن ذاته . ويمكن أن يكون له وجه آخر ، عند النظر في أسطورته ، وجه المبدع يعيد الخلق ، وفي إعادته يوجهه في طريق الصواب . وهذا شارل بوفيل ، أحـد تلاميذ ليفيفر ديتابل ، يعلن هذا الموضوع قائلاً ان الفكر الانساني يعيد المادة الى كمالها الأول ، وهكذا بروميثيوس يرمز الى الحكيم الذي من «إنسان طبيعي يصير الى إنسان سماوي» . وعلى هذا الأساس ، فـــإن بروميثيوس يتخذ ، في التاريخ ، وجوهاً مختلفة تبعاً لمراحل الزمان ، فمرة يمثل الانسان ، وأخرى يمثل المسيح ، وثالثة يمثل البطل ، أو يتراءى مرتفعاً بقوة ليجابه الإله الذي زعم أنه قيّده .

وهنـــاك موضوع آخر ، هو موضوع التأليه . والانسان ، وقد اطمأن الى ذاته ، هل أصبح إلهـاً ؟ نحن هنا لا نتكلم على قضية التأليه في الفكر اليهودي المسيحي ، وسنعود إليه في ما بعد ؛ وسنقتصر على التذكير ببعض ملاحظات عامة على رمزية التأليه التي جعل منها الشعر ، والسحر ، والدين نقطة الانطلاق ، والدرجة التي يستعلي بها الانسان لينطلق نحو فوقية من فوقيات

الزمان يحنّ إليها . وكثيراً ما تختلط ميزات الرؤى التلميحية والتعاليم المتناولة مصير الانسان وحسابه في وراء القبر، وأحياناً تفسد ملامح الهيئة المتبدّلة قبل موت الجسم فيزيائياً . وهنا يجدر بنا أن نسأل القصص الميثولوجية التي تتناول الحضارات القديمة، كالفكرة التي نشأت على أساسها قصة أوزيريس المصرية، وقصة براهما الصينية ، وغيرهما كالهندوسية أو التيبيتية . وفي عرف أتباع الأوبانيشاد أن التأليه الميثولوجي هو مصدر النور الذي يرسله الى البشر الذين ينفتحون له . والحكيم الذي توصل الى الوحدة العليا يرى « الكائن الذهبي اللون » ، نفسه ذهباً . والشرارة الداخلية التي كانت مغطاة بحجاب المظاهر قد استيقظت في قلبه ؛ وها هي تلتمع ، بعد أن تخلصت ، كشعلة . وهذا التأليه الانساني نفسه نجده عند الطاويين ، بعد أن أخذ الانسان في التماس بذاته ، فالحكيم عندهم متحد ملاوتسو . ولغة التحدث عن العجائب اليونانية لا تختلف عما قدّمنا ، فالغاية من « العجائب تأمين تحقيق وهميات الانسان عن طريق الطقوس الدينية » . و « النسخ الثانية » تمثل الاحتفالات الدينية التي بواسطتها يصير الانسان كاملاً ، ومدفوعاً بشكل ما، نحو كماله الخاص . والاحتفالات السيامية غايتها إذكاء حيوية الذات ، وإحداث تماس بها . فكل احتفال سيامي يحدث

تطوراً والانسان الموضوع يصير أهلاً لتلقي الإيحاء بالعجائب.
وما كان خافياً ألقي عليه ضوء : فيترك الانسان العارف ليله
ويدخل في ضوء النهار .

هذا الموضوع ، على الرغم من إيجازه ، غايته أن يظهر أن
كل تحقيق ذات ينتهي الى تأله ، فمعرفة الذات ليست شيئاً آخر
غير ولادة ، وتنبّه النواة الإلهية في الانسان ، نواة توصف
بالإلهية لأن كل كلي القدرة كنز من نور . وأعجوبة النور ، في
هذا الصدد من البحث ، تفشّى شأنها على تفتح الفكرة الايرانية
كما كشف عن هذا التفشي هنري كوربان بصورة رائعة ، خلال
درسه « سيكولوجيا إنسان النور في الصوفية الايرانية » .
وإنسان النور ليس إنساناً متفوقاً ، ولكنه يستجيب لشرط
إنساني إلهي ؛ فهو عالم صغير وإله صغير. وهذا الموضوع المزدوج
سنجده معروضاً في التراث الفكري الأسطوري اليهودي –
المسيحي .

الانسان إله مصغّر

هل الانسان إله صغير ؟ وهل يمكن اعتباره متألهاً ؟

فلنتذكر معاً النص المأثور عن أبيكتيت : « لماذا تتجاهل ،
إذن ، الأصل النبيل ؟ ألا تعرف من أين جئت ؟.. عندما

تتحدث الى إنسان ما ، وعندما تعذره ، وعندما تناقش ، ألا تعلم انك عند هذا كله تغذي إلهك في داخلك ؟ إنــك تمارس إلهاً . إلهاً تحمله الى كل مكان ، وأنت لا تعلم شيئاً عنه ، أيها التاعس ! وهل تعتقد أنني اتحدث هنا عن إله من فضة أو ذهب هو في خارجك؟ الإله الذي أتكلم عليه، أنت تحمله في داخلك » (محادثات) .

الصلة التي تخلق العلاقات بين الانسان والألوهة وتعززها بالسلطة ، ترتكز على قربى قائمة بين الواحد والآخر ؛ وهــذه القربى متأتية عن الصورة الإلهية التي يحملها الانسان في إنسانه.

ونجد هذه الصلة بين الانسان والألوهة موصوفة في ما خلّف أفلاطون من فلسفة ؛ والصورة هنا نوع من الترائي في نظــام التأليه . وقد ورد كثيراً شرح هذه المسألة في الفكر اليوناني . والصورة تتميّز عن المشابهة ، فهي قوة بالنسبة الى هذه المشابهة؛ فنستطيع مقارنتها بفرخ نبات ، يظل أميناً لقوانين إفراخه ، وهو يكتسب مشابهة كاملة لطبيعته الخاصة . وهكذا فإن العبور من الصورة الى المشابهة يبدو كتقليد للألوهة . وهــذه الطريق تحتمل ، في قاعدتها ، مساهمة قائمة بين الانسان والتأله . ولأفلوطين ، في هذا الصدد، تفرّد في تجاوز الاعتدال، فالصورة عنده ، تظهر حاملة علاقات بين الانسان والله .

وقد تناول سفر التكوين (١ ، ٢٧) هذا الموضوع في قصة الخلق ، فألمح الى أن الانسان مخلوق على صورة الله ومثـــاله . ويروي سفر التكوين أيضاً ان الله خلق الانسان من طين التراب (٢ ، ٧) . ويجب أن نلاحظ مـــع ورنر وُلف [١] ان العبرانيين كانوا يستعملون كلمـــة « الأرض » ، وكلمة « تراب » شرط أن نضمّن هذه الكلمة قوى منتجة . ومن جهة أخرى ، أُعطيت هذه الكلمة مشاركة اللون الأحمر ، لون النار ، الذي كان مقدراً وجوده في طبقات الأرض العميقة . وهكذا فقـد ظهر الانسان والأرض من طبيعـة نارية . ولنلاحظ أيضاً ، أن الله والانسان كثيراً ما يُشبَّهان بالنار . والحرارة ليست موجودة في دم الانسان ، وفي نفحته فقـط ، ولكنها موجودة أيضاً في قلبه . وصاحب المزامير يقول : قلبي يحترق في داخلي ... ونار داخليـــة تلتهمني (المزمور ٢٩ ، ٣ — ٤) . والنص التوراتي المدعوّ كهف الكنوز أو عهد آدم ، وهو نصٌ لا تعترف بـــه الكنائس المسيحية ، يروي خلق الانسان في هـذه العبادات : « الله بيديه كوّن آدم على صورته ومثاله. وعندما رأى الملائكة طلعته العجيبة ، أُخذوا ببهاء وجهه ، لأنهم كانوا يرونه مشعًّا

---

(١) انظر « تبدل مفاهيم التوراة » ، نيويورك ، ١٩٥١ .

كالشمس . وكان نور عينيه كنور الشمس ، ونور جسده كلمعان البلّور » .

وفي رأي ج. ليفي ان غبار التراب يعني غبار الذهب ، ومن هذا الغبار اشتقّت التسميتان الدالّتان على منجم الذهب، وعلى الحجر الكريم . والغبار الذهبي هو الطاقة الخالقة ، والزرع الإلهي ؛ وهو المسحوق الذهبي الذي ألمح أيوب إليه ، عندما كان يتكلم على الأرض التي يخرج منها القمح ، وكان يظهرها مقلوبة في أحشائها بفعل النار فيها ، في حين ان حجارتها تحتوي على الزمرد وعلى غبار الذهب (٢٨ ، ٥) . ولكن آباء الكنيسة وشارحيهم ومترجميهم تمسكوا بتعبيري الصورة والمثال أكثر من تمسكهم بطين التراب ، مع ان هذه التعابير النارية ذات مغزى بالنسبة الى العلاقات التحديدية بين الله والانسان . وجدير بنا ، أن نذكّر بأن أفلاطون ألمح الى المخلوقات الحية التي تملك في دمها وعروقها حرارة قوية ، التي هي فيها شبيهة بينبوع من النار .

إن هذه القصة التي تروي خلق الانسان من طين التراب ، وعلى صورة الله ومثاله ، تزاوجت بالنصوص البابلية القديمة ، التي تتناول خلق الانسان الأول معجوناً بالدم الإلهي . والمهم بالنسبة إلينا هو أن نحفظ هذه النبذة عن الصورة الإلهية التي

هي ليست قاعدة خلق الانسان فحسب ، ولكنها قاعدة كل تطوّره . لأن سفر التكوين هذا لا يعتبر ظرفاً في الزمان ، بل هو مستمر . لذلك فالانسان ليس صورة كاملة عن الله . فالمسيح وحده ، يكوّن بذاته الصورة الكاملة هذه ، على حدّ ما يقول به الادراك المسيحي كما توسّع في مدركاته آباء الكنيسة ومؤلفو القرون الوسطى .

وفي صدد الكلام على الصورة ، يجدر بنا أن نعطي بعض أمثلة وجيزة من مختلف التفسيرات المقترحة للأخذ بها . والمنحى الذي انتحاه فيلون ، وجاء من نقّب فيه بعده ، من مفسرين لفلسفته وأتباع لها ، يصلح أن يكون أول الأمثلة . قال فيلون[1] : لا يجوز أن تتمثل هذه المشابهة في شكل جسدي ؛ لأن الله ليس في شكل بشري ، والجسم البشري لا يشبه الله . لا ، فالتشبيه هنا مستعمل بالنسبة الى الفكر ، عنصر النفس المسيطر ؛ لأن الفكر صيغ على نموذج فكر فريد ، الفكر الكوني المتخذ كنموذج أمثل[2] ...

---

(١) الملقّب باليهودي ، فيلسوف يوناني ، من أصل يهودي (١٣ ق. م الى ٥٠،٤ ب. م) . ولضع فلسفة هي خليط من الافلاطونية والتوراة ، لم تمر دون تأثير فاعل في الافلاطونية الحديثة ، وفي الأدب المسيحي . (المترجم)

(٢) « بحث في خلق العالم » ، ص ٦٩ .

أما أوريجين فقد استوحى الوسيط الافلاطوني في شرحه الصورة . وقد ألحّ بشكل خاص على المبدإ الذي أشرنا إليه منوّهين بأن المسيح وحده هو الصورة الحقيقية ، والانسان هو صورة الصورة[1] . والمسيح هو النموذج الذي استخدم في خلق الانسان . والآباء اليونان واللاتين يحفظون عن أوريجين هذه العبارة المختزلة التي أصبحت كلاسيكية : « لم يكن القول ان الله صنع الانسان على صورته ومثاله ، بل القول الذي كان هو أن الله صنعه على صورة الله... وصورة الله هذه لا يمكن أن تكون غير مخلصنا »[2] .

وقد قال كليمان الاسكندري : « الكلمة الإلهية هي صورة الله ، ونحن البشر صورة الصورة » .

وفي رأي غريغوريوس دي نيس ، النفس هي صورة هذه « الطبيعة » التي تتجاوز كل فهم ، وانعكاس هذا الجمال الذي لا يعرف أي انتقاص من قدره ، وطابع الألوهة الوثنية ، وخيمة الحياة ، ومرآة النور الحقيقي (نشيد الأنشاد) . وفي رأي أمبرواز ان معرفة الذات هي تعرّف الانسان الصورة

---

(١) انظر في هذه المسألة ، مسألة الصورة ، هنري كروزيل ، لاهوتية صورة الله عند أوريجين ، باريس ، ١٩٥٥ .

(٢) تعليمات دينية مبسطة على سفر التكوين ، ١ .

والمشابهة الإلهية في ذاتـه (المزامير ، ١١٨ ، إصحاح ٢) وفي كتاب « يوحنا الانجيلي » قـال أوغسطينس : الانسان ليس في صورته الجسدية شبيهاً بالله ، بل في فكره صنع صورة عن الله .

على وجه التعميم ؛ يمكن القول ان آباء الكنيسة ، والمؤلفين في القرون الوسطى ، عادوا الى اعتماد التفسير اليوناني الأصيل ، وأجمعوا على الكلام على الصورة والمشابهـــة ، مرتكزين على مساهمة الانسان في الألوهة . وعندما كانت تختلف تفسيراتهم ، فحول انتقاء مكان الصورة كان يقع الاختلاف . وقـــد كانت تعترضهم دائماً صعوبة يجب أن يحسبوا لها حساباً هي الخطيئة الأصليّة ؛ فيبدو ضياع الغفران ، وقد كوّن نوعاً من القطيعة ، في نظرهم . وفي حـــالة الأخذ بوجود إنسان قبل آدم ، تبدو المشابهة تامة ، ولكن بعد الخطيئة الأصلية ، تشوّه شكل هذه الصورة . ولقد حفظ الانسان الصورة ، مدة بقائها قوة فاعلة ، ولكنه أضاع المشابهة ، أو بتعبير آخر ، أضاع إخراج هـــذه القوة الفاعلة الى حقيقة الوجود . والمهم ، إذاً ، أن نجد ثانيـة هذه القوة الفاعلة .

وما يجب أن نحفظه هو ان الانسان ملكَ المشابهة وأضاعها، وهذا ما نجد له مماثلاً عند أفلاطون . والواجب استعادة هذه الضائعـة . والجسم ، في نظر اليونان ، بمثابة سجن يعيق النفس

عن الاستجابة الى شرطها الأول . والآخذ بالتقاليد المسيحية يجد أن الخطيئة الأصلية جاءت سبباً لهذا الضياع في الاستجابة الى العقل : وعلى هذا الأساس قال برنار دي كلير فو عبارته التي تصلح قاعدة أولية : لقد أصبحت النفس حدباء ؛ وقال لوثر متكلماً على الصورة : إنها « جرباء » . والروح ، في نظر اليونان كما في نظر المسيحيين ، عليها أن تتذكّر حالة أصيلة نسيتها مؤقتاً . أما مكان وجود هذه الصورة في الانسان ، فقد اختلف فيه اختلافاً عظيماً، فأغوسطينس يضعها في الإرادة، وبيرنار في الفكر ، وغيّوم دي سان – تياري في الذاكرة .

وقد تناولت التقاليد المسيحية مبدأ الصورة هذا فتناقلته خلال اجتيازها العصور ، وما ان بلغ عصرنا الحاضر حتى أمسى لا يعبأ به كثيراً ، فكأنه ينتسب الى ماض مجرّد من المعنى. فلم يبق غير عدد قليل من الفلاسفة واللاهوتيين يأخذونه بعين الاعتبار . وهكذا فإن هيدغر يحدّد مفهوم الصورة المسيحي بفكرة ما هو خارج عملنا وفكرنا . . . والانسان في تجاوزه ذاته ، يعتبر أكثر من مخلوق عاقل .

وفي عرف نيقولا بيرديف ، الصورة الإلهية في الانسان تصلح قاعدة لعلم الانتروبولوجيا . ولكي يثبت رأيه يلجأ الى التقاليد اليهودية المسيحية . فالإلهي موجود في الانسان كعنصر

جنـــاء، لأن الانسان – كالمسيح – يحتمل طبيعتين : الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهيـــة ، اللتين باتحادهما يخلقان الشخص . وذوبان الطبيعتين في الله وفي الانسان لا يترك مجالاً لعزل أحدهما عن الآخر .

ان صورة الشخص البشرية ليست صورة بشرية فحسب ، انها أيضاً صورة إلهية . وهنا تكمن كل الأشياء الصعبة التحديد وكل العجائب ذات الارتباط بالانسان . وأول هـذه العجائب التي نتصدى لها أعجوبة « الانسان المؤله » التي هي تناقض لا يطاله أي تعبير ينطوي على استدلال عقـــلي . والشخص ليس شخصاً بشرياً إلا بقدر ما هو ، في الوقت ذاته ، إنساني إلهي . والعنصر الإلهي في الشخص الانساني هو حريته واستقلاله بالنسبة الى العالم الغائي .

ولكي نفهم هذا النص ، يجب أن نذكر بأن المسيح يعتـبر هنا : « إنساناً مطلقاً » ؛ وتجسده التاريخي لا يدشن بـــدء وجوده ، فهو كائن أزلي أبدي . وهنا نجد أيضاً صدى للتبشير بإنجيل يوحنا . ونستطيع أيضاً أن نعيد عبارة لبوهيم حيث يقول : « الله ليس شخصاً إلا في المسيح » .

إن تكوين الشخص اللانساني يخرج عن نطاق العـــالم الموضوعي ، فهو تبع للذاتية ويتلقى حيويته من الصورة الإلهية ،

ويتمثل بنبوع طاقته في مثل نشاط أصيل النوعية . وبقدر ما يكون الانسان حرّاً ، وشخصاً ، وفاعلاً ، بقدر ما يبدو محققاً ذاته ، مبرراً وجوده ، ممتلكاً في الله ينابيعه الأبدية .

وهكذا ، ليس من مبـــدإ سببية ، ولا مبدإ تحديدية ، يستطيع أن يتدخـل ، فكل المذاهب من الوحدة الوجودية ، الى وحدة الحقيقية ، الى الازدواجية القائلة بالعقلانية الإلهية ، كلها ، كما يلحّ نيقولا بيرديف ، غير قادرة على تفهم الأعجوبة الخارجة عن نطاق الحسّ والعمل .

وعظمة الانسان وجدارته ، هما في أن يكون شخصاً قادراً على النفوذ الى ما وراء الحس والعمـــل . والوحدة الوجودية الانسانية تنتج عن هذه الازدواجية الإلهية الانسانية ؛ فإن تحطمت ، فالانسان لا يستجيب بعد ذلك الى حقيقته .

ليس الانسان صادقاً في إنسانيته إلا بمقدار ما في داخله من شبه بالله؛ وهذا هو الإلهي في الانسان . وفي هذا يحصل التناقض المميّز في العلاقات بين ما هو إلهي ومـــا هو إنساني . ولكي يكون الانسان مكتمل الانسانية ، يجب أن يشبه الله . ولكي تكون له صورة بشرية ، يجب أن تكون له صورة إلهيـــة . وإنسان كهذا هو قليل الانسانية ، حتى ليمكن القول انه ليس إنسانيـاً . لأن الانساني في الانسان هو شيء من الله وليس من

الانسان . فالله هو المطالب بأن يكون الانسان إنسانياً .

ان ألوهة الانسان هي ينبوع حريته ، وبالحرية ، كما رأينا ، يشبه الانسان الله ؛ وهذه المشابهة ، على حد قول بيرديف ، هي واجب نحو الله أكثر منها حقاً نحاول استرداده .

وإذا كان موضوع الصورة الإلهية كثير التناول بالدرس والشرح ، فإنه من الثابت أيضاً أن التفسير الذي يعطيه نيقولا بيرديف ليس مألوف العرض في الفكر الغربي المسيحي الذي يميل دائماً ، كما نعلم ، الى الإلحاح على مظهر الخطأ في الانسان ؛ والمؤلفات الروحية لا همّ لأصحابها إلا التأكيد على هذه الناحية من الانسان . وان نحن بحثنا عن أن نقيم ، في هذا الموضوع ، مقابلة بين بيرديف ومؤلف استطاع أن يمارس تأثيراً على فكرته ، فمن المناسب أن نذكر غريغوريوس دي نيس ، الذي يبني تفكيره في مفهوم الحرية على حضور الصورة الإلهية في الانسان . ولنذكر أيضاً غريغوريوس بالاماس ، الذي كان في نظره حضور الصورة في الانسان قدراً سابقاً النظر في حدود الله .

ان الصورة الالهية تحضر في الانسان في شبه دعوة من الله ، وجواب الانسان يقتضي جعل المشابهة للصورة الالهية في ازدياد مستمر . وهكذا ، فان الصورة تحدد انتداب الانسان للقيام

بمسؤوليته ؛ والمشابهة تعبّن المهمة التي يجب ان يقوم بها نحو نفسه أثناء وجوده . فاذا انفصل الانسان عن نفسه ، وإذا أفلتت منه ذاته ، فانه يشعر بوجـــوده فريسة للاضطراب وفقدان التجانس في انسانه : وهكذا يضيّع جوهره ووجهه الخاص .

يجب أن ندخل هنا كيار كيغارد وطريقته الوجودية ؛ وقد سنحت لنا الفرصة وتحدثنا عنها .

لكي نتمكن من التقـــاط معنى هذه الصورة ، يجب ان نتبينها في تحفّزها الخاص : فنراها صورة حية متحركة . ويبقى أن نشير الى أن هذا المبدأ التقليدي يتعرض الى خطر إفلاته منا ، من حيث أهميته ومن حيث نتائجه . وفكرة يونغ ، في هذا الصدد ، ذات مغزى ، ويمكن التعبير عنها بلغة نستطيع اليوم فهمها . فهو يرى أن فكرة الله يمكن تشبيهها سيكولوجياً بنزوة غريزية عمياء حاضرة في الانسان ، مولودة معه . ويشدّد يونغ على الميـــل العاطفي نحو هذه الفكرة ، التي نستطيع اعطاءها صيغة فـاعلة . وهوذا يقول ، وقد صدر عن صعيد علم النفس ، لا عن صعيد الماورائية : « عندما نحترم الله ، أو الشمس ، أو النار ، فاننا نحترم مباشرة التعبير عن العظمة أو القوة ، إذاً ، الحدث طاقة نفسية ، هي الطاقة المثيرة » .

وهكذا فإن الشهوة لا تتناول مباشرة الغريزة الجنسية ؛ إنها في الذات « لامبالية » ، لأنها تشير فقط الى « نزعة نحو » . لذلك ، إذا ولدت الطاقة صورتها ذاتها ، فيبدو ثابتاً « ان ميزة الوسيط ترغم الطاقة على أن تأخذ شكلاً معيناً » . وقد أعطي مثلان على هذا الموضوع . فهناك من استخلص من الشمس فكرة الله ، وهناك آخرون نسبوا الى الألوهية اعطاء الشمس قيمة إلهية . فواحد يعطي الأفضليـة لـ « فعالية التسبب البيئي » ، والآخر يتعلـق بـ « تلقائية الحادث النفسي » . وقد أوجز يونغ قائلاً : ... « في عُرفي ، ان الطاقة النفسية ، الطاقة المثيرة ، هي التي تخلق صورة الألوهية ، مستخدمة نماذج مثلى ، وبالتالي فإن الانسان يؤدي تكريماً إلهياً للشكل النفسي العامل فيه » .

وهكذا فإن هذه الصورة تخص الرجل بصورة لا يمكن التنكر لها . الله في الانسان والانسان في الله . وقد سبق لأوغسطينس أن قال : « انزل الى ذاتك ، وادخل غرفة قلبك السرية . واذا كنت بعيداً عن ذاتك ، فكيف تكون قريباً من الله » ؟

ان هذه الصورة الالهية الموجودة في كل الشعوب ، يرى يونغ ان يمثلهـا مثل « صورة نفسية ، ومركّب تعبيري من طبيعة النموذج الأمثل قد وحّده الايمان مع طيف ماورائي »

من هذه الزاوية المعينة يمكن اعتبـــار الإله في الانسان على الصعيد النفسي، وهكذا يصير موضوعاً علمياً ، كما ان العلم يمكن ان يدرس الوجود النفسي . ووجهة نظر كهذه لا تنتسب لا الى اللاهوت ، ولا الى الماورائيات . من هذا النحو نجـــد تأكيداً لبازيل دي سيزاريه ، يقول : « الانسان مخلوق تلقى أمراً بأن يصير إلهاً » .

الانسان عالم مصغّر

« اعرف نفسك بنفسك ، فتعرف الكون » . هذه الحقيقة البديهية تجـــد ، هنا ، معناها الكامل . وإذا تتبعنا الفكرة التقليدية الشرقية أو الغربية ، فإننا نجد ، كما سبق فقلنا ، عالمين : عالماً منظوراً وعالماً غير منظور . وأفلاطون يعتبر العالم المنظور ، وقاعدته ، لأن كل شيء له نموذج هو نسخة عنه . وهذه العوالم ليست متعارضة يناقض احدها عالماً آخر ، ولكنها مختلفة : فواحد كائن دائم ولا يستطيع ان يتغـــير ، وآخر لم يكن قط ، ولكنه ، على كل حال مستمر الولادة . والعالم الأبدي صورة عن العالم المنظور ، وهو متحد بعالم الأفكار ؛ وعالم آخر خاضع لتغيُّر أبدي ، يعبّر عن المادة . وقد تبين لأفلاطون ، على هذا الأساس ، أنّ للعالم نفساً وجسداً .

ولقد نقل ماكروب في « تفسير حلم سيبيون » ، رأي الفيزيائيين الذي أسمى العالم رجلاً كبيراً ، بالاستناد الى المعادلات القائمة بين الجسم والعالم المادي ، وبين النفس والكائنات الروحية . وكذلك نيميسيوس ديميز يقدم منطقاً استطرادياً يتناول النظريات الباحثة في العالم المصغّر ، والكون المصغّر في كتابه الناظر في « طبيعة الانسان » ، كما ان كلاديوس ماميرِ ، في مؤلفه المتناول « حالات النفس » نحا نحوه . ومثلهما فعل ايزيدور دي سيفيل إذ أعلن آراءه في فلسفة هذا الموضوع في كتابه « في الطبيعة » ... وقد استخدم فلاسفة القرون الوسطى ولاهوتيّوها ، بميل خاص ، المواضيع التي كانت ، في حد ذاتها ، تنزع الى وحدة العالم ، لم يعطوا مثله لإثبات صحة تلك المواضيع . وليس لدينا مجال لإطالة الكلام على هذه النظريات المختلفة ، إذ المهم أن نحتفظ منها بالنتائج .

عالم مصغّر وكون مصغّر يمثلان مستويين يشبهان درجتين ينبغي ان نتجاوزهما في نهج مطّرد . فاذا كان كل انسان عالماً مصغراً ، فانه يتناسب وصعيداً مختلفاً عن مثاله الالهي . ولكي نفهم هذا يجب أن نتذكر عبارة هرميس تريسميجيست المشهورة : « كل ما هو تحت مشابه ما هو فوق . وكل عالم يقدم حقيقته . وكل عالم يسكنه حضور متفاوتو النسبة في روحيتهم .

فبقدر ما يرتفع مستوى إنسان ، بقدر ما يستطيع الاطمئنان الى عالم أعلى يتجاوب وإياه ، ويأخذ في حوار معه . وما يجب ان نحفظه هو ان الجسم يملك صورته ، والنفس أيضاً تملك صورتها ، وان هذه الصور جية وانها ذات علاقة بالعالم الحي » .

وبيقظة وعي الذات يدخل الانسان في علاقة مع الصورة الموجودة فيه كحضرة . وفي اللحظة نفسها التي يحدث فيها التماس يقبض الانسان ، الذي هو مكان الحدوث ، على وضعه : فهو وضع مبهم ، ومثير ، وممزق . عندئذ يفهم أنه ينتسب الى قسم مما تؤكده له الصورة التي فيه . وفي حالة انفصاله عن هذه الصورة ، وارتمائه خارجها ، فانه يغدو منفياً ، وغريباً ، وتاعساً : فهو يعاني شعوراً بازدواجية في انسانه ، ولا يستطيع ان يستعيد أصالته ، ويسترد وحدته إلا في حالة اتصاله بجزئه الأصلي . وهكذا يتضح ان معرفة الذات تبدو كعودة ناتجة عن توجّه صحيح . وما ان تبتعد النفس عن هذه المعرفة حتى تجد أنها تائهة في « منطقة المفارقة » . وهذه العودة تشير الى طريق طويل ، مشتمل على مراحل كثيرة العدد . وبين كتّاب القرون الوسطى من تكلموا بصورة رائعة ، على موضوع « السقراطية المسيحية » على حد قول آتيان جيلسون ثم تطرقوا الى العلاقات بين العالم المصغر والكون المصغر .

ونيقولا بيرديف عرض فكرته التي تتناول العالم المصغر والكون المصغر في مؤلفه « معنى الخلق » . ففي نظره ان ضمير الانسان ، بوصفه الوسط العالمي ، فانه يحمـــل في ذاته طاقة العـــالم ، اذن ، فالمعرفة يبتدىء ظهورها انطلاقاً من الداخل . ولكن الانسان لا يتمثل كجزء محدود من العالم ، ولا يعتبر جزءاً جدّ صغير منه . فهو ، في مفرده ، عالم في بجمله، فضائيّ بطبيعته ، ووسط كونيّ . والطريق الوحيد المؤدي الى المعرفة الكونية موصول ، إذاً ، بمعرفة الذات . فالانسان يستطيع ان يخترق القوانين الكونية ، لأنه هو نفسه عالم صغير جداً . وقوة الكون الكبير الخالقة على اتصال بقوة الكون الصغير ، وهذا الاتصال يحدث ما سمّاه بيرديف « مجرّى من الداخل الى الخارج » و « مجرّى من الخارج الى الداخل » ، وهذان الكونان يتلاقيان ويتجابهان «زوجين» ، وليس كعملاق يلتقي أو يجابه قزماً . ولقد بقي بيرديف أمينـــاً على فكرة يعقوب بوهيم في ما يتعلق بالأرضي والسماوي مختلطين في شخص واحد ، جاعلين من الانسان محطّ تناقض وتضادٍّ بين فلسفتين . وهذان العنصران هما من الشخص الانساني مصدر سعـــادته وعزلته الخلقية الموحشة ، وتمزقه بين الأبد والزمان . ولكن هذا الموضوع تمكن مواجهته بصورة أخرى، تحدّث عنها شيلنغ

فجعلها شيئاً من الانتروبولوجيا مثقلاً بحمل مرهق من الطبيعة ، بينما كانت لفورباخ نظرة تتناول الناحيـــة الدينية . ودراسة الانسان ، في نظر بيرديف ، لا تتوفر موصلة الى غايتها إلا في حالة انعتاق دارسها من ثقل العالم المادي الذي يرزحه ، وعندئذ فقط يستطيع أن ينظر في جماله وعظمته . ولذلك قـــال : المتصوفة وحدهم قادرون على أن يقبضوا على الانسان وأن يكتشفوا من خلاله تركيب هذا العالم ، وبهذا الاكتشاف يصبح ممكناً فهم تعددية الشرط الانساني ، «فالمركّب البشري يحتوي في داخله كل الأصعدة الكونية ، حاضناً في ذاته كل الحيـــاة الكونية » .

والانسان ، من خلال واقعه هـــذا ، يقوم بوظيفة جسر ، ووسيط . فالانسان العارف ، بتمركزه في ذاته يكون قـــد تمركز في وسط كل كائن ، وعلى كل أصعدة الكائن ؛ وهكذا لا يكون في حاجة للانتقال الى الغير[1] ، أو لأن يضـــع نفسه في مكانه ليفهمه ويحبه : فهو الآخر . لذا فهو ليس خارجاً عمـــا يشاهد ؛ فهو غابة ، وساقية ، وعصفور . إنه الغـــير : أي الرجل الذي يصادف ، أو الرجل الذي يجهل والذي لم تقع

---

(١) إقرأ ، لدى منشورات عويدات كتاب معرفـــة الغير – سلسلة زدني علماً .

عيناه قط عليه . من هنا ينشأ التغيّر في علاقته بالغير ؛ محبته ليست مستأثرة بملكية . وهكذا تكون المحبة ابنة كل أسباب الحياة ، والفقر ، فالانسان الذي حقق معرفة ذاته يصبح معدماً ، دون مأوى ؛ يحيا في الهواء الطلق ، ويقف أمام أبواب البيوت وفي الطرقات ؛ يكمن لكل ما هو جميل وجيّد ، فيكتشف بصورة لا تعرف الملل ، الجمال والجودة . وهو للغير ملجأ ، وصخرة في متانته ، وشمس في نوره .

لمحة عن رموز الذات

لقد رأينا ان اللغة الرمزية ، وحدها قادرة على إيضاح تجربة معرفة الذات . وفي هذا الصدد سنرى ان دراسة الرموز كشفه توضيحي .

قبل أن نتناول رموز الذات ، فلنبدأ بامتحان الرموز حوله الذات ، وهذا ما يتناول التقرّب من الذات لقد سنحت لنا الفرصة فتكلمنا على الداخل والخارج ، ويهمنا ، هنا ، أن نواجه هذه المبادىء على صعيد رمزي. فالتعابير «خارج» و « داخل » وما في الخارج وما في الداخل ، هي تعابير لها مغزاها ، لأنها تعيّن المميّز الأساسي بين النـــاس . فالذين لا يعيشون إلا في الخارج ، يعني على القسم الخارجي من ذواتهم ، فهم مأخوذون

بطقوس سطحية ومقيدون بها خرفيـاً . وهم بجهلهم الفكر ينتشرون ، ويتقسّمون ، ويضيعون بين واقع الحقيقة وخيـال الوهم . فإنسان الداخـل أو الانسان الداخلي ، عندما يترك المستوى السفلي ، مستوى الخارجية ، فإنه يقف عند باب ذاته في حالة يقظة وتنبه .

إن مبادىء من فوق ومن تحت ، التي نجدهـا في الكتابات المبهمة ، فيها معنى الداخل والخارج. فالفوق يتجاوب والداخل ، وهذا الداخل يعني العمق . والتحت هو الخارج ، والخارجية . وهذان البعدان يبدوان أساسيين ؛ فالانسياق من الخارجية الى الداخلية يقتضي حركة ، وسفراً . والفوق هو علامة قيمـة ؛ والانسياق نحو الفوق ، واجتياز مختلف درجات تكلم عليهـا افلاطون في « المأدبة » ، هو عمل صعودي ، نجتاز بـه مختلف الدرجات التي تفصل التحت عن الفوق : وذروة هـذا الفوق تطابق المطلق الذي نسعى الى بلوغه . والانسان ، كما رأيناه في ما تقدّم ، سماء وأرض في وقت واحـد ، إذاً ، ففي مختلف التقاليد ، والطقوس والطقسيات ، نرى ان الأرض والسماء مربوطتان بسلّم كونية ، تبدو كل درجة منها وكأنها عـالم وسيط ؛ والأرض والسماء تحتملان أيضاً مدرجاً يصل ما بينهما . فعلى الصعيد الرمزي ، تبدو السلّم الواصلة الأرض بالسماء قائمة

في « وسط » العـــالم ، وكأنها أثر حزام مطوّق يتفجّر الخلق منه . ولـكي يصل الانسان ، في ذاته ، سماءه بأرضه ، يجب أن يهتدي الى مركزه (وسطه) لـكي ينصب عليه سلـّمه . ولنتذكر ان السلـّم ، على الصعيد الطقس الديني والرمزي يمكن أن تتمثل بجبل ، أو بشجرة ، أو بعصاً بسيطة . أمـــا صورته الفضلى، فتتمثل بجبل . ونحن نجد معنى مماثلاً الجبل أو السلـّم، مـــع سلـّم يعقوب الذي سبق فرسم شكل الصليب ، معتبراً كمـكان صعود ، ممثلاً بسلـّم وجبل معاً .

وقد عُرف كثير من الرموز معبّراً عن الذات . وبين أكثر تلك الرموز أهمية رمز المملكة ؛ « مملكة السموات » التي تعبّر عن حالة داخلية تتجاوب تماماً وذات الانسان . وفي الجيل لوقا (١٧ ، ٢١) ، نقرأ : « مملكة السموات هي في داخلـكم » ، وهذا المبدأ التوراتي نعثر عليه في كل التقاليد المأثورة عن مصر ، وعن الهند ، وعن الصين ، وعن الفكر العبراني أو المسلم . وقد جاء في سفر الظهور (الخروج) ان القدوس ، ليتقدس اسمه ، بعد أن خلق الانسان ، طبع فيـــه صورة المملكة المقدسة وهذه الصورة تملك معنى الكل .

المملكة هي في الداخـــل ، كما هي في الخارج ، في المركز الوسط وفي الخط الدائري (المحيط) ؛ نوع من النقطة الحية ،

يوجد هناك حيث الحياة في القلب بمقدار ما هي في مركز الطاقة، وفي الخارج حيث القلب يتحول بها الى الخارج . وفي هذا المعنى نصّ في انجيل توما يقول محدّداً ملكوت السموات : ملكوت السموات ليس في السماء الخارجية . فـإذا كان الذين يقودونكم يقولون لكم : هـا هي ، المملكة في السماء ! عندئذ طيور السماء تتقدمكم ... ولكن مملكة السموات هي في داخلـكم ، وهي أيضاً في خارجكم .

اللؤلؤة هي أيضاً صورة عن الذات . ويمكن تفسر رمزهـا في مقارنة بين الباحث عن اللؤلؤ ، الذي يغطس في البحر مـع وجوب تجنبه المسوخ البحرية ، وبين المتعرّف ذاته ، ذاهباً الى البحث عن نفسه . ويمكن تشبيه اللؤلؤة بـ «المخلّص الناجي» ، وهذه هي الظاهرة العجيبة .

امـا الرمز الأكثر نموذجية عن الذات ، فهو الشمس . والانسان المتميّز عن الغير بقدرته وقيمته يحمل تاجـاً شمسياً ، سواء أكان التاج مفروزاً بالنقود الرومانية، عندما كان القياصرة يُشبّهون بالشمس الطالعة ، أم مستديراً كالهالة الوضّاءة تحيط برأس القديس ، أم كمستديرة شعر المسام كاهناً حديثاً . والطاقة المحرزة بالتقاء الانسان بذاته هي طاقـة شمسية ؛ فالشمس ، والإله ، والنار هي مرادفات ميثولوجية فيهـا معنى الضوء ،

والحرارة ، والخصب . وقد لاحظ يونغ في ديانة الميترا ان الألوهة في الطقوس الدينية القديمة كانت تتمثل في داخليتها شمساً ونوراً . وكذلـك موضوع « الشعور الأبدي » شمسي ، إذاً ، الذات هي هذا «الولد الأبدي» هذا الولد الإلهي الذي يكتشفه الانسان في داخله . وفي هذا الصدد، فإن رمز الأم الإلهية تعيّن في «الأرض السعيدة» ، فماذا يصير الانسان في هيئته المتجددة ، عندما يجد في داخله شمسه ، يعني كنزه . ولكن هـذه الشمس هي أيضاً عبء ، فالانسان يحمل ثقل ذاته . وعندما حمل ميترا ثوراً على ظهره ، أو عندما حمل المسيح صليبه ، فهذا يمثل دائماً حملَ الذات المتمثل أيضـاً في دولاب الشمس ؛ والدولاب أو الصليب يملك كلٌ منهما معنى مماثلاً . فالشمس هي وجـه إله الانسان ــ الشمس ، الذي سبق فاتخذ رمز التأليه .

خلاصة

ان موضوع معرفة الذات يوضع ، في الغالب ، في موضع العفوية لا في صنف السيكولوجية أو التاريخية . وهو ذو صفة تغلب عليها الماورائية ، في حـالة انفلات الماورائية من التعبير العقائدي الفلسفي .

ومعرفة الذات معينٌ لا ينضب أبداً ؛ فهي دائماً موضع متابعة بحث وإعادة نظر . ولهذا فإنها تبدو كأنها غائية الانسان . وهذه الغائية يجب أن نفهمها بالمعنى الذي اعتمده هيدغر إذ قال انها زلزلة وحدة معرّضة للتوقّعيّة غير أنها قادرة على استعادة خلقها بصورة لا تعرف الملل .

والانسان الذي يحقق معرفة ذاته يصبح خالق نفسه ؛ ويكون قد دخل الى قلب إنسانه، بعد أن تغلّب على وحشيته، فأدرك قرارة مصدره الذي هو ينبوع من نور .

ويظل الانسان يبحث عن شمسه في الخارج ما لم يعثر عليها في داخله ؛ فإن استطاع أن يتمركز في وسطه الشخصي ، فهوذا هو منارٌ ومنير ، مالك شمسه في الداخل . وها هو يستحق أن يلقّب بالحكيم ، وبالرجل الحيّ أو بالرجل النوراني . وفي الزمن الذي كانت فيه كلمة « حكمة » لا تثير شيئاً ، ظلّت مبادىء الحياة والنور محتفظة بثقلها النوعي ، وتلك المبادىء هي الجديرة بالبقاء .

إن معرفة الذات ، ولادة تتمّ في عالمها الخاصّ ، وتحت إطلالة شمسها الخاصة. والانسان الذي يعرف نفسه هو، وحده، الانسان الحيّ .

فهرس

منشورات عويدات – ٢٧٦ / ١٢ / ١٩٧٤

Marie - Madeleine DAVY

LA CONNAISSANCE DE SOI

Traduction Arabe

de

Nassim NASR

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris